

B.C.U. Timisoara

661871

Simon Blackburn
GÂNDEȘTE

*„...o introducere nemaipomenit
de antrenantă, de incisivă
și de tulburătoare în plăcerile
și problemele filosofiei.”*

John Banville, Irish Times

Simon Blackburn
GÂNDEȘTE

O introducere convingătoare în filosofie

Traducere de Cristian Constantinescu

B.C.U. "EUGEN TODORAN"
TIMIȘOARA

INV. 661871

BIBLIOTECA CENTRALĂ
UNIVERSITARĂ
TIMIȘOARA



02287476

AI

THINK. A COMPELLING INTRODUCTION TO PHILOSOPHY

Simon Blackburn

Copyright © Simon Blackburn 1999

Think. A compelling introduction to philosophy was originally published in English in 1999. This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

GÂNDEȘTE

Simon Blackburn

Copyright © 2009 Editura ALL

Gândește a fost publicată în limba engleză în anul 1999.

Această traducere este publicată cu acordul Oxford University Press.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

BLACKBURN, SIMON

Gândește / Simon Blackburn.; trad.: Cristian Constantinescu. –

București: Editura ALL, 2009

Bibliogr.

Index

ISBN 978-973-571-796-4

I. Constantinescu, Cristian (trad.)

14

Toate drepturile rezervate Editurii ALL

Nicio parte din acest volum nu poate fi copiată

fără permisiunea scrisă a Editurii ALL.

Drepturile de distribuție în străinătate aparțin în exclusivitate editurii.

All rights reserved. The distribution of this book outside Romania, without the written permission of ALL, is strictly prohibited.

Copyright © 2009 by ALL.

Editura ALL: Bd. Constructorilor nr. 20A
sector 6, cod 060512 – București
Tel.: 021 402 26 00
Fax: 021 402 26 10

Departamentul distribuție: Tel.: 021 402 26 30
021 402 26 33

Comenzi la: comenzi@all.ro
www.all.ro

Redactor: Raluca Ana Alecu
Design copertă: Alexandru Novac

Prefață

Această carte reprezintă rezultatul unor eforturi îndelungate de a le stârni oamenilor interesul față de puterea ideilor. Mi-am asumat aceste eforturi atât prin activitatea mea de dascăl, cât și prin strădaniile repetate de a justifica în fața unui public mai larg însemnătatea disciplinelor umaniste, în general, și a filosofiei în mod special. De altfel, cred că am o primă datorie de recunoștință față de climatul intelectual al acestei epoci care, prin scepticismul său pronunțat la adresa valorii educației superioare, m-a ajutat să realizez cât de urgentă este sarcina mea. În și mai mare măsură le sunt recunoscător tuturor studenților mei de peste ani, care, ba încruntându-se, ba clătînând dezaprobator din cap în timp ce le expuneam ideile mele, m-au ajutat să dau acestei cărți forma ei finală. De asemenea, le datorez mulțumiri și asistenților mei de la Universitatea din Carolina de Nord, care au trăit „la prima mână” experiența de a-i confrunta pe studenții lor cu variante anterioare ale lucrării. Totuși, nu m-aș fi angajat niciodată în acest proiect dacă nu aș fi beneficiat de încurajările generoase ale editorilor mei, Catherine Clarke și Angus Phillips, de la Oxford University Press. Angus, în special, a supravegheat îndeaproape întregul proces de scriere a cărții, oferindu-mi sugestii și sfaturi pentru care îi sunt îndatorat.

Huw Price și Ralph Walker au citit versiuni anterioare ale întregului manuscris, contribuind cu sugestii de neprețuit. De asemenea, Yuri Balashov și Dan Ryder m-au ajutat în câteva puncte mai precise ale textului. De dragul conciziei, am decis să nu includ un glosar de termeni filosofici, care, de altfel, ar fi reflectat îndeaproape definițiile dintr-o altă carte de-a mea: *Dicționarul de Filosofie Oxford*.

Superba activitate de redactare desfășurată de către Maura High și Angela Blackburn m-a făcut să conștientizez, cu destulă stânjeneală, defectele și neajunsurile de care dau dovadă ca scriitor, ajutându-mă totodată să maschez aceste defecte față de cititorii mei. Angela, desigur, a trebuit să suporte din nou povara de a avea un soț preocupat cu scrierea unei cărți; fără sprijinul ei, nimic nu ar fi fost posibil.

Introducere

Această carte se adresează tuturor cititorilor dornici să mediteze asupra câtorva dintre „marile teme” ale gândirii, cum ar fi cunoașterea, rațiunea, adevărul, mintea, libertatea, destinul, identitatea, Dumnezeu, binele, sau dreptatea. Departe de a reprezenta apanajul strict al unor specialiști, aceste teme de gândire dau naștere unor întrebări ce ne preocupă în mod firesc pe toți, întrucât structurează însuși modul nostru de a conceptualiza lumea și de a ne raporta la ea. Sunt întrebări abordate deja de către mulți gânditori de-a lungul istoriei, adesea în feluri dintre cele mai diferite. Pe parcursul acestei cărți, voi încerca să le fac cunoștință cititorilor mei cu mai multe moduri de a reflecta asupra marilor teme de mai sus, prezentându-le, totodată, unele dintre ideile și concluziile altor gânditori. Capitolele ce urmează sunt menite, așadar, nu doar să faciliteze o mai bună înțelegere a problemelor analizate, ci și să sporească plăcerea și ușurința cu care cititorii vor putea aborda, pe viitor, opere altminteri enigmatice ale unora dintre cei mai importanți gânditori din istoria filosofiei.

Termenul „filosofie” este încărcat adesea de conotații nu dintre cele mai fericite: el ne trimite cu gândul la o activitate ezoterică și bizară, lipsită de orice relevanță practică. Bănuiesc că toți filosofi sau studenții ce se dedică acestei discipline cunosc la fel de bine ca mine clipa aceea de tăcere stânjenitoare ce survine ori de câte ori cineva ne întreabă cu ce ne îndeletnicim. Personal, aș prefera să răspund că mă ocup cu ingineria conceptuală, deoarece întocmai așa cum un inginer studiază structura obiectelor materiale, filosoful se îndeletnicește cu studiul structurilor gândirii. Înțelegerea oricărei structuri presupune, printre altele, capacitatea de a pricepe în ce fel acționează și interacționează diversele părți din care este ea alcătuită, precum și de a realiza ce fel de modificări, în bine sau în rău, ar surveni în cazul în care unele dintre aceste părți s-ar schimba. Acesta este și obiectivul pe care ni-l propunem atunci când analizăm structurile ce stau la baza concepțiilor noastre despre lume. Noțiunile și ideile noastre alcătuiesc spațiul mental în care trăim. S-ar putea ca, în urma cercetărilor noastre, să ne declarăm mândri de structurile pe care le-am construit sau, din contră, să considerăm că trebuie să le demolăm pe de-a-ntregul, pentru a putea reconstrui totul din temelii. Înainte, trebuie să știm cum arată structurile gândirii noastre.

Cartea mea este concepută ca un text de sine stătător, ce nu necesită în mod obligatoriu apelul la resurse complementare. Aceasta nu înseamnă însă, că discuțiile din cadrul ei nu pot fi extinse, de pildă, prin lectura unora dintre sursele bibliografice principale la care mă refer în mod frecvent pe parcursul

întregii lucrări. Este vorba, mai precis, de texte clasice, ușor de procurat, cum ar fi *Meditațiile* lui Descartes, *Trei dialoguri între Hylas și Philonous împotriva scepticilor și ateilor* a lui Berkeley sau operele lui Hume: *Cercetare asupra intelectului omenesc* și *Dialoguri despre religia naturală*. Însă, așa cum spuneam, cartea poate fi citită la fel de bine pe cont propriu, fără alte materiale la îndemână. La capătul ei, cititorul este invitat să se dedice mai departe, cu mintea deschisă, unuia dintre textele clasice ori, la fel de bine, unui manual de logică sau unui eseu de etică.

LA CE FEL DE LUCRURI NE VOM GÂNDI?

Iată acum câteva dintre întrebările pe care ni le-am putea pune în mod firesc în legătură cu noi înșine: Ce sunt eu? Ce este conștiința mea? Aș putea oare să continui să trăiesc chiar și după moartea corpului meu fizic? Pot fi sigur(ă) că ceilalți oameni au experiențe și senzații la fel ca ale mele? Dacă nu pot împărtăși experiențele altor oameni, mai am, totuși, posibilitatea de a comunica cu ei? Este oare adevărat că acționăm întotdeauna numai din propriul interes? Nu cumva, în pofida impresiei noastre cum că am lua decizii pe baza liberului arbitru, suntem de fapt niște simple marionete programate să se comporte într-un anume fel?

Iată, în schimb, niște întrebări referitoare la lume: De ce există ceva mai degrabă decât nimic? Care este diferența dintre trecut și viitor? De ce cauzalitatea funcționează întotdeauna numai dinspre trecut înspre viitor – are vreun sens să ne gândim că viitorul ar putea influența într-un fel trecutul? De ce fenomenele din natură continuă, cu regularitate, să se desfășoare la fel ca până acum? Este adevărat că lumea noastră presupune existența unui Creator? Și dacă da, putem noi să înțelegem în ce scop a făurit lumea acest Creator (ori, poate, *această* Creație sau chiar *acești* Creatori)?

Iată, în sfârșit, și câteva întrebări despre noi înșine *în relație* cu lumea: Putem fi oare siguri că lumea este, într-adevăr, așa cum o percepem noi? Ce este cunoașterea și cât de mult putem considera că știm despre lume? Care sunt criteriile pe baza cărora anumite domenii ale cunoașterii sunt numite „știință”? (Este psihanaliza o știință? Dar economia?) Cum dobândim cunoaștințe despre obiectele abstracte, cum ar fi numerele? Dar despre valori și obligații? Cum putem ști dacă opiniile noastre sunt obiective sau subiective?

Adevărata ciudățenie a acestor întrebări rezidă nu doar în faptul că sunt de la bun început dificile și derutante, ci mai ales în faptul că par a sfida toate

încercările noastre de a le soluționa pe căile obișnuite ale cunoașterii. Atunci când cineva mă întreabă, de pildă, dacă marea este în flux în momentul de față, știu cam în ce fel aş putea afla răspunsul la întrebarea sa. Pot consulta, spre exemplu, tabelele mareelor, despre care știu că au fost întocmite de către persoane competente în materie. Sau poate că știu chiar eu câte ceva despre felul în care au fost realizate aceste tabele. Și oricum, chiar dacă toate aceste încercări eșuează, pot să mă duc să măsoz nivelul mării. Cu alte cuvinte, răspunsul la o astfel de întrebare ține de domeniul observabilului, al experienței senzoriale, ceea ce înseamnă că întrebarea este una *empirică*. Ea poate fi rezolvată pe baza unor proceduri bine stabilite, ce implică observații, măsurători, precum și aplicarea unor reguli verificate pe calea experienței. Însă întrebările din paragrafele anterioare nu sunt de aceeași natură. Ele presupun un nivel mai ridicat de reflecție. În cazul lor, nu știm imediat încotro trebuie să căutăm răspunsul. Uneori, s-ar putea chiar să simțim că nu știm exact ce vrem să spunem atunci când punem astfel de întrebări sau că nu avem nici cea mai vagă idee cu privire la tipurile de răspunsuri ce ar putea trece drept adecvate. Cum am putea, oare, să aflăm, de pildă, dacă nu cumva, în pofida iluziei noastre de libertate, suntem în realitate niște simple marionete programate să execute anumite acțiuni prestabilite? Să apelăm, oare, la oamenii de știință ce se îndeletnicesc cu studiul creierului uman? Însă cum ar putea ei să știe ce anume să caute sau când anume au găsit ceea ce căutau? Imaginați-vă următoarea știre într-un ziar: „Descoperire de seamă a cercetătorilor din domeniul neuro-științei: oamenii nu sunt niște simple marionete.” Cum s-ar putea face o astfel de descoperire?

Și atunci, de unde provin toate aceste întrebări dificile și derutante?

Este vorba, într-un cuvânt, despre autorefecție. Noi, oamenii, avem această capacitate de a ne analiza pe noi înșine fără încetare. De multe ori facem anumite lucruri doar din obișnuință. La un moment dat însă, ajungem cu toții să ne punem întrebări cu privire la obișnuințele noastre. Uneori, ni se întâmplă să ne gândim la ceva, după care să reflectăm, imediat, chiar asupra respectivului gând. Există, de asemenea, cazuri în care ne întrebăm (sau suntem întrebați) dacă știm cu adevărat despre ce vorbim. Pentru a (ne) răspunde la astfel de întrebări, trebuie să reflectăm asupra propriei noastre poziții, să ne dăm seama cât de bine înțelegem ceea ce spunem și care sunt sursele sentimentului nostru de competență. În anumite situații, ajungem chiar să ne întrebăm dacă știm într-adevăr ce vrem să spunem sau dacă ceea ce spunem este „în mod obiectiv” adevărat, nu doar simplul rezultat al propriei noastre perspective subiective asupra lumii. Atunci când ne gândim la astfel de lucruri, ne confruntăm cu categorii precum *cunoașterea*, *obiectivitatea* și *adevărul* -- și tocmai de aceea s-ar putea să simțim

nevoia de a cugeta un pic asupra lor. Așadar, în astfel de situații, ajungem de fapt să *reflectăm* cu privire la concepte, proceduri sau opinii pe care în mod normal nu facem decât să le *întrebuințăm* în mod automat. Altfel spus, analizăm însuși eșafodajul propriei noastre gândiri, într-o încercare pe care o putem numi foarte bine „inginerie conceptuală”.

Această nevoie de reflecție apare, adesea, în timpul unor discuții cât se poate de firești. Orice istoric, de pildă, se lovește la un moment dat de întrebări cu privire la înțelesul unor termeni precum „obiectivitate”, „dovadă” sau „adevăr” în cadrul disciplinei sale. Tot astfel, cosmologii trebuie să se oprească la un moment dat din rezolvat ecuații cu litera *t* în ele, pentru a se întreba, în schimb, ce anume înseamnă termeni precum „curgerea”, „direcția” sau „începutul” timpului. În momentul acela, fie că o recunosc sau nu, acești cercetători devin filosofi și se lansează, astfel, într-o activitate ce poate fi practică mai bine sau mai rău. Rostul, desigur, este să o practicăm așa cum trebuie.

Așadar, cum putem învăța filosofie? Mai bine zis, cum putem dobândi abilitatea de a gândi în mod corect? Acest tip special de gândire presupune capacitatea de a analiza însăși *structura* gândirii – lucru ce poate fi făcut, cum spuneam, mai bine sau mai rău, adică într-un mod mai mult sau mai puțin inteligent. Este însă clar că a gândi bine se aseamănă mai mult cu a cânta bine la pian, în sensul că este o activitate ce nu presupune nevoia de a dobândi o sumedenie de cunoștințe teoretice. E vorba, altfel spus, de o cunoaștere practică, de „a ști cum” mai degrabă decât de „a ști ce”. Cel mai celebru dintre personajele filosofice ale lumii clasice – este vorba despre Socrate, așa cum ne este el înfățișat în dialogurile lui Platon – nu se mândrea deloc cu cât de multe lucruri știa, ci, din contră, cu faptul că era singurul om care știa cât de puține știe (este vorba, din nou, despre capacitatea de autorefecție). În schimb, se presupune că Socrate s-ar fi priceput foarte bine la identificarea și expunerea punctelor slabe din gândirea altor oameni (spun „se presupune”, întrucât opiniile filosofilor cu privire la valoarea demersului socratic pot fi, adesea, destul de diferite). Această capacitate de a „prelucra” bine gânduri înseamnă, printre altele, abilitatea de a evita confuziile, de a detecta ambiguitățile, de a ne fixa atenția, pe rând, asupra câte unui singur lucru, de a formula argumente corecte sau întemeiate, de a judeca în mod corect alternativele și așa mai departe.

Rezumând, am putea spune că ideile și conceptele noastre seamănă, întrucâtva, cu niște lentile prin care privim lumea. În filosofie, aceste lentile devin, ele însele, obiect de studiu. Succesul acestei întreprinderi se măsoară nu neapărat în cât de multe lucruri știm la capătul ei, ci, mai degrabă, în felul în care putem face față situațiilor cu adevărat dificile – mai precis, acelor situații în care apele

dezbatărilor noastre devin tulburi și confuzia se întetește. Dacă vrem ca acest tip de reflecție să aibă sorti de izbândă, trebuie să fim pregătiți să luăm în serios implicațiile ideilor noastre.

DAR CE ROST AU TOATE ACESTEA?

Toate bune și frumoase, dar ce sens are să ne chinuim? Care este rostul acestei întreprinderi? La urma urmei, reflecția nu rezolvă problemele lumii. Ea nu ne pune pâine pe masă și nici nu ne ajută să pilotăm avioane. De ce să nu lăsăm deoparte toate întrebările de mai sus și să ne preocupăm, în schimb, de alte lucruri? Voi încerca să schițez, în cele ce urmează, trei feluri de a răspunde la această întrebare: unul radical, altul moderat și un al treilea mai puțin pretențios.

Răspunsul radical constă în a pune sub semnul întrebării însăși întrebarea ce ne-a fost adresată (aceasta fiind, de altfel, o strategie tipic filosofică, întrucât presupune capacitatea de a face un pas în sus pe scara reflecției) – cu alte cuvinte, ce vrem să spunem atunci când ne întrebăm care este rostul? E adevărat că reflecția nu ne pune pâine pe masă, dar există și alte discipline, precum arhitectura, muzica, arta, istoria sau literatura, care par a fi în aceeași situație. Toate acestea țin de nevoia noastră de a ne înțelege pe noi înșine. Ne dorim să căpătăm o astfel de înțelegere nu neapărat în vederea altor scopuri, ci, cum s-ar spune, de dragul înțelegerii în sine – exact așa cum un om de știință sau un matematician își doresc să priceapă începutul universului sau teoria mulțimilor ori un muzician încearcă să rezolve o problemă de armonie sau de contrapunct. Toate acestea sunt încercări pe care le facem doar de dragul de a înțelege, fără să avem în vedere neapărat aplicațiile lor practice. E adevărat că o mare parte din viață presupune activități precum a crește mai mulți porci pentru a putea cumpăra mai mult pământ, în așa fel încât să putem crește și mai mulți porci, cu scopul de a cumpăra în final și mai mult pământ... Însă răgazurile în care ne dedicăm unor activități de altă natură – fie că e vorba despre matematică, despre muzică, ori poate despre o lectură din Platon sau din Jane Austen – sunt clipe ce trebuie prețuite. În aceste răgazuri, ne îngrijim, de fapt, de sănătatea noastră mentală, care, la fel ca și cea fizică, este un lucru valoros în sine. Mai mult decât atât, există recompense și pe planul plăcerii pure. Atunci când suntem sănătoși din punct de vedere fizic, ne putem bucura de plăcerea exercițiului fizic. Tot așa, dacă suntem sănătoși din punct de vedere mental, ne putem bucura de plăcerea exercițiilor mentale.

Acest tip de răspuns este însă extrem de pretențios și de purist. Problema nu este că ar fi un răspuns greșit, ci că el nu are șanse să îi atragă decât pe aceia care sunt deja pe jumătate convinși, adică pe oamenii care nu și-au pus întrebarea inițială într-o manieră prea agresivă.

Iată, în schimb, un răspuns mai moderat. Reflecția este importantă datorită legăturilor sale strânse cu practica. Felul în care ne *gândim* la ceea ce facem are o influență foarte puternică asupra felului în care *facem* ceea ce facem. Această influență se resimte adesea în natura cercetărilor noastre, în atitudinile pe care le avem față de cei ce se comportă altfel decât noi, ba chiar în felul în care alegem să ne trăim viața. Să luăm un exemplu foarte simplu: dacă se întâmplă ca reflecțiile noastre să ne poarte către credința în viața de după moarte, s-ar putea să fim pregătiți să îndurăm persecuții pe care nu le-am avea de înfruntat dacă, la fel ca mulți alți filosofi, am ajunge la concluzia că o astfel de credință este complet absurdă. Un alt exemplu este cel al concepției fataliste, potrivit căreia viitorul este predeterminat, indiferent ce am face; aceasta este o viziune pur filosofică, însă una care poate paraliza complet orice tip de acțiune. Sau, pentru a exprima aceeași idee într-o manieră cu conotații politice, am putea spune că aceeași viziune fatalistă încurajează o atitudine de resemnare din partea păturilor inferioare ale societății, ce poate lucra adesea în beneficiul celor cu un statut superior.

Să ne gândim acum la câteva exemple mai des întâlnite în societatea occidentală. Mulți dintre cei ce se dedică reflecțiilor pe marginea naturii umane ajung uneori să creadă că, în definitiv noi, oamenii, suntem niște ființe în esență egoiste. Indiferent de împrejurare, suntem interesați numai de propriile noastre beneficii, fără a ne păsa vreodată cu adevărat de altcineva. Orice aparentă preocupare pentru ceilalți ascunde, de fapt, dorința de a obține viitoare avantaje pentru noi înșine. Pe firul acestor reflecții, paradigma centrală a științelor sociale a devenit aceea a „omului economic” (*homo economicus*), a cărui unică preocupare este aceea de a-și purta sieși de grijă, într-o continuă și acerbă competiție cu toți ceilalți. Dar ce s-ar întâmpla dacă am începe cu toții să credem că suntem cu adevărat așa? Probabil că relațiile dintre noi s-ar modifica destul de radical: am deveni mai suspicioși, mai puțin cooperanți și mai puțin încrezători. În final, sentimentele noastre de suspiciune ar da naștere unor schimbări care ne-ar costa destul de scump. De pildă, ne-ar fi mai greu, ba poate în anumite împrejurări chiar imposibil, să ne angajăm în anumite inițiative bazate pe cooperare; în cele din urmă, am rămâne probabil captivi într-o stare asemănătoare celei descrise de către filosoful britanic Thomas Hobbes (1588–1679) drept „războiul tuturor contra tuturor”. Costurile tranzacțiilor noastre libere pe piață

ar fi deosebit de mari, deoarece am fi întotdeauna cu ochii în patru ca nu cumva să fim înșelați. Cineva care este de părere că „un acord verbal nu valorează nici măcar cât hârtia pe care a fost redactat” va trebui să plătească avocați pentru a putea încheia contracte constrângătoare; iar dacă respectiva persoană va tinde să suspecteze mereu că avocații la care a apelat nu sunt de încredere, întrucât nu fac decât să umble după bani, atunci va trebui să angajeze alți avocați care să verifice munca primilor și așa mai departe. Se poate, însă, ca acest tip de suspiciune să se bazeze, de fapt, pe o eroare filosofică – aceea de a analiza motivația umană prin prisma unor categorii inadecvate, ajungând astfel la o înțelegere greșită a adevăratei ei naturi. Poate că oamenii sunt preocupați totuși de interesele celorlalți – sau cel puțin de faptul că au față de aceștia anumite datorii ori promisiuni pe care trebuie să le respecte. Poate că suntem, în definitiv, capabili să ne ridicăm la nivelul unei viziuni mai optimiste despre propria noastră natură. Viețile noastre ar putea deveni, astfel, mai bune. Acesta este numai unul dintre felurile în care reflecția (îndreptată, în cazul de față, asupra categoriilor prin intermediul cărora conceptualizăm motivația umană) poate servi unor scopuri *practice* deosebit de importante. Ca atare, ea nu trebuie neapărat să rămână închisă între pereții strâmți ai biroului de studiu, ci se poate extinde cu mult în afara acestor limite.

Iată și un exemplu foarte diferit. Reflectând asupra felului în care noi, oamenii, dobândim cunoștințe despre mișcare, astronomul polonez Nicolaus Copernic (1473–1543) a realizat că percepțiile noastre sunt *perspectivele*: mai precis, noi percepem un anumit lucru ca fiind în mișcare în raport cu propria noastră situație și, în special, cu starea de repaus sau de mișcare în care ne aflăm noi înșine. (Cu toții am trăit, într-un tren sau într-un avion de pildă, iluzia că vehiculul de lângă noi se deplasează, pentru a ne da seama abia câteva clipe mai târziu că propriul nostru vehicul s-a pus în mișcare. Pe vremea lui Copernic, exemplele de acest fel erau însă foarte rare.) De aceea, el și-a dat seama că percepțiile noastre, potrivit cărora stelele și planetele se deplasează, nu înseamnă neapărat că toate aceste corpuri cerești se rotesc în jurul Pământului – s-ar putea, în schimb, ca noi, observatorii, să fim cei aflați în mișcare. Ideea lui Copernic s-a dovedit, desigur, a fi adevărată. Astfel, reflecția asupra naturii cunoașterii – numită și „*epistemologie*” în jargonul filosofic, de la termenul grecesc „*episteme*”, care înseamnă cunoaștere – a stat la baza primului salt spectaculos al științei moderne. Aceeași structură o putem întâlni și în reflecțiile lui Einstein cu privire la modalitățile prin care putem determina dacă două evenimente sunt simultane. Aceste reflecții l-au purtat pe Einstein către Teoria Specială a Relativității, bazată pe descoperirea că rezultatele măsurătorilor noastre depind

de felul în care ne deplasăm noi în raport cu respectivele evenimente. (De altfel, Einstein însuși a recunoscut influența pe care au avut-o asupra sa filosofii epocilor anterioare, prin faptul că l-au ajutat să conștientizeze complexitățile epistemologice ale acestui tip de măsurători).

Ca un ultim exemplu, ne-am putea gândi la una dintre cele mai tipice încurcături filosofice în care ajungem, uneori, atunci când ne gândim la raportul dintre minte și corp. Mulți oameni își imaginează că aceste două entități sunt complet distincte și separate. Însă atunci când această idee devine într-atât de „evidentă” încât pare a ține pur și simplu de „bunul simț comun”, ea ne poate infecta în mod insidios activitățile practice. De pildă, s-ar putea ca orice fel de interacțiune între cele două tipuri de entități să ni se pară misterioasă și greu de conceput. Medicii, bunăoară, ar putea fi de părere că orice formă de tratament menită a remedia un simptom fizic prin intermediul unei acțiuni îndreptate asupra unor cauze mentale sau psihologice este supusă în mod inevitabil eșecului. Și aceasta deoarece, în viziunea lor, ar fi aproape imposibil de conceput ca un fenomen de natură mentală să determine schimbări pe planul acestui sistem fizic deosebit de complex pe care îl numim „corp”. La urma urmei, știința ne spune că e nevoie de cauze fizico-chimice pentru a produce efecte fizico-chimice. Am putea fi tentați să credem, așadar, că dispunem în mod *a priori* – adică din confortul propriului nostru fotoliu, fără a face niciun fel de observații empirice – de certitudinea că anumite forme de tratament (cum ar fi medicamentele sau șocurile electrice, de pildă) sunt „corecte”, în timp ce altele (precum consilierea sau analiza psihologică ori alte asemenea forme de tratament uman) sunt în mod necesar „greșite”, fiind bazate pe principii neștiințifice, nefondate și menite în ultimă instanță eșecului. Însă această certitudine nu se bazează câtuși de puțin pe știință, ci mai curând pe *filosofie* – ba mai mult, pe o viziune filosofică eronată. Odată ce adoptăm însă o concepție diferită cu privire la raportul dintre minte și corp, ideile noastre se vor schimba și ele: mai precis, vom înțelege că interacțiunea dintre aceste două entități nu este câtuși de puțin *surprinzătoare* sau misterioasă. Din contră, este vorba despre un fenomen dintre cele mai obișnuite: anumite gânduri ne fac să roșim, de pildă, iar alte activități mentale (de exemplu, imaginarea unui pericol iminent) ne produc tot felul de manifestări corporale: inima începe să ne bată mai repede, pumnii ni se încheștează, simțim un nod în stomac. Extrapolând, am putea spune că nu ar trebui să fie deloc mai dificil de conceput faptul că o stare psihică de optimism și vioiciune poate produce efecte fizice precum dispariția petelor de pe corp sau chiar remisiunea unor forme de cancer. Chestiunea existenței unor fenomene de acest tip devine, astfel, una pur *empirică*. Certitudinea *a priori*, „de fotoliu”, cum că ele nu s-ar

putea petrece este demascată, așadar, ca fiind bazată pe o înțelegere greșită a structurilor gândirii – altfel spus, pe o viziune filosofică eronată și, în acest sens, neștiințifică. Dacă vom ajunge să realizăm acest fapt, s-ar putea ca practicile și atitudinile noastre medicale să se schimbe în bine.

Așadar, răspunsul moderat ne reamintește că între reflecție și practică există o permanentă relație de continuitate: activitățile noastre practice pot fi transformate în bine sau în rău de către cele reflexive. Așa cum spuneam, sistemul nostru de gândire este, într-un anumit sens, un adevărat domiciliu intelectual, iar dacă acest domiciliu este dezordonat sau limitat, trebuie să știm cum îl putem organiza mai bine.

În fine, cel din urmă răspuns – și cel mai puțin pretențios – dă un nou lustru ideii de continuitate între reflecție și practică, aplicând-o de data aceasta nu unor discipline academice respectabile, precum economia sau fizica, ci realității brute de la „subsol” – acolo unde viața oamenilor este ceva mai puțin prezentabilă și civilizată. Pictorul spaniol Goya, care credea că multe dintre nebuniile și absurditățile vieții omenesti iau naștere atunci când rațiunea este „adormită”, și-a intitulat una dintre seriile sale de gravuri satirice exact așa: „Somnul rațiunii naște monștri”. Întotdeauna se găsesc oameni care să ne spună ce ar trebui să credem, ce anume ne dorim și cum ne pot ajuta chiar ei să obținem ceea ce dorim. Convingerile sunt contagioase și există mereu în jurul nostru indivizi care se pricep să-i convingă pe alții de aproape orice. Mai mult, suntem de obicei predispuși să credem că felul *nostru* de a face lucrurile sau opiniile *noastre*, ori poate credințele *noastre* religioase și politice sunt superioare celor adoptate de către alții; că drepturile pe care ni le-a conferit *noastră* Dumnezeu au prioritate față de drepturile altora sau că trebuie să luăm măsuri defensive ori preventive pentru a ne proteja *propriile* interese în fața celor profesate de către alții. În fond și la urma urmei, oamenii ucid cel mai adesea în numele unor *idei*. Războaiele de tot felul, opresiunile pe care le administrăm altora cu conștiința împăcată, precum și faptul că suntem uneori *capabili* să acceptăm noi înșine, fără să crâcnim, răul tratament la care ne supun alții – toate acestea ascund de fapt idei despre natura celorlalți, despre noi înșine și despre acțiunile pe care ni le dictează interesele sau drepturile noastre. Atunci când aceste idei și credințe se nasc în timp ce rațiunea doarme, antidotul este unul singur: trezirea prin intermediul reflecției critice. Acest tip de activitate ne ajută să facem un pas înapoi, pentru a dobândi o privire mai detașată asupra situației în care ne aflăm; s-ar putea să realizăm, astfel, că percepțiile noastre sunt grav distorsionate, ba chiar oarbe; este important, cel puțin, să ne dăm seama dacă există într-adevăr motive întemeiate pentru a considera că ideile, credințele și drepturile noastre sunt superioare,

sau dacă această impresie nu este decât una pur subiectivă. Capacitatea de a reflecta în mod adecvat asupra acestor probleme se bazează, la rândul ei, pe genul de inginerie conceptuală despre care vorbeam mai devreme.

S-ar putea să ni se pară însă că tot acest demers reflexiv este foarte periculos din moment ce nu putem ști dinainte încotro ne va purta. Există mereu tot felul de motive și de considerente care ne determină să adoptăm o atitudine ostilă față de practica reflecției. Mulți oameni, bunăoară, găsesc că întrebările filosofice sunt de-a dreptul derutante, dacă nu chiar scandaloase. Poate că unii dintre ei se tem, de fapt, că ideile lor nu ar face față genului de reflecție critică cu care se îndeletnicesc filosofi. Alții, în schimb, apelează la un soi de „politică a identității”, susținând că există anumite cerințe derivate pe baza tradiției lor culturale, a apartenenței la un anumit grup ori a identității lor etnice sau naționale, cerințe ce le impun să întoarcă spatele străinilor care încearcă să pună sub semnul întrebării modul lor de trai. Acești oameni resping, de fapt, orice critică am încerca să le aducem, sub pretextul că valorile lor sunt „incomensurabile” cu cele ale altor grupări, neputând fi înțelese decât de către frații și surorile din interiorul cercului. De multe ori, oamenii preferă să se ascundă, în acest fel, în spatele pereților protectori ai culturii și tradiției, fără a-și pune vreo clipă problema de a le analiza structura și originile sau măcar de a lua în considerare criticile pe care le primesc, uneori pe bună dreptate, din partea altora. Reflecția deschide calea criticii, iar tradiționaliștilor nu le prea place acest lucru. Așa se nasc, de fapt, cercurile ideologice închise, care se simt de obicei amenințate de către spiritul reflexiv și interogativ.

De două milenii încoace, filosofia se opune acestei atitudini de autosatisfacție și de tihnă intelectuală, reamintindu-ne mereu că viața neexaminată este o viață ce nu merită trăită. De tot atâta timp, filosofi insistă asupra puterii reflecției de a cerne elementele negative ale practicilor noastre și de a le înlocui cu altele mai bune. De-a lungul istoriei filosofiei, s-a pus adesea semn de egalitate între libertate și capacitatea umană de autorefecție critică: în fond, numai atunci când ne cunoaștem pe noi înșine putem controla cu adevărat direcția în care se îndreaptă viața noastră. Altfel spus, până ce nu vom percepe pe de-a-ntregul și în mod echilibrat situația în care ne aflăm, nu ne vom putea gândi niciodată în mod serios ce e de făcut cu ea. Marx este faimos pentru remarcă sa potrivit căreia filosofii greșesc atunci când încearcă să înțeleagă lumea, întrucât adevăratul scop este acela de a o schimba – una dintre cele mai ridicole afirmații din toate timpurile (și total contrară, de altfel, propriei sale biografii intelectuale). Poate că Marx ar mai fi trebuit să adauge și că, fără a înțelege lumea, nu avem cum să știm ce trebuie să facem pentru a o putea schimba (cel

puțin dacă intenția noastră este să o schimbăm în bine). Într-una din tragediile lui Shakespeare, Rosencrantz și Guildenstern admit că nu știu să cânte la flaut, dar se străduiesc totuși să-l manipuleze pe Hamlet. Atunci când încercăm să facem ceva fără să înțelegem prea bine ceea ce facem, universul e îndreptățit să ne răspundă în același fel în care Hamlet le răspunde celor doi: „La naiba, credeți că sunt mai ușor de mânuit decât un fluier?”.

Există chiar și în zilele noastre curente academice care se opun ideilor expuse aici. Bunăoară, anumiți intelectuali pun sub semnul întrebării înseși noțiunile de adevăr, rațiune, sau reflecție dezinteresată. De cele mai multe ori, ei practică o filosofie găunoasă, chiar fără să-și dea seama: altfel spus, sunt niște ingineri conceptuali incapabili să schițeze un plan, darămite să proiecteze o întreagă structură. Ne vom întoarce asupra unora dintre aceste aspecte pe parcursul capitolelor următoare; până atunci, vă pot promite însă că această carte se plasează fără rușine în cadrul tradiției filosofice descrise în paragraful anterior, opunându-se ferm oricărui tip de scepticism modern sau post-modern cu privire la valoarea reflecției.

Motto-ul integral al gravurii lui Goya este, de fapt, următorul: „Fantezia părăsită de rațiune naște monștri imposibili; unită însă cu rațiunea, ea este mama tuturor artelor și sursa tuturor minunilor”. Acesta este, într-adevăr, cel mai bun mod de a vedea lucrurile.

Capitolul unu

Cunoașterea

Poate că gândul cel mai tulburător care ne încearcă pe mulți dintre noi, adesea la o vârstă destul de timpurie, este acela că întreaga lume ar putea fi un vis, că întâmplările obișnuite și lucrurile din viața de zi cu zi nu sunt decât niște închipuiri. Nu cumva s-ar putea ca realitatea în care trăim să fie de fapt una imaginară, o născocire urzită de propriile noastre minți, sau plăsmuită, poate, de către un sinistru Altceineva? În mod evident, unele gânduri de acest fel vin, apoi dispar. Cei mai mulți dintre noi ne descotorosim singuri de ele. De ce suntem însă îndreptățiți să facem acest lucru? Cum putem ști că lumea este așa cum o concepem noi? Și cum ar trebui să începem să reflectăm la raportul dintre aparență și realitate, dintre modul în care percepem noi lucrurile și modul în care sunt ele cu adevărat?

CUM AM PIERDUT LUMEA

Am putea spune că totul a început la data de 10 noiembrie 1619.

În acea zi, în orașul Ulm din sudul Germaniei, matematicianul și filosoful francez René Descartes (1596–1650) s-a încuiat într-o odaie izolată, încălzită de o sobă, și a avut o viziune urmată de mai multe vise, pe care le-a tălmăcit ca înfățișându-i opera vieții sale: calea unică și adevărată spre cunoaștere. Această cale adevărată presupunea înlăturarea tuturor cunoștințelor pe care le luase până atunci de-a gata și dobândirea unora reale, pornind de la aceasta de jos, de la fundamente.

Desigur, adevăratul început nu a avut loc în anul 1619, iar Descartes nu a fost primul gânditor preocupat de asemenea idei. Problemele lui sunt, de fapt, la fel de vechi ca însăși capacitatea umană de a gândi, fiind probleme referitoare la eul uman, la condiția noastră efemeră, la capacitățile noastre de cunoaștere, la natura lumii în care trăim, precum și la raportul dintre realitate și iluzie. Temele acestea apar chiar și în cele mai vechi texte filosofice de care dispunem, și anume Vedele indiene, ce datează încă din anii 1500 î.e.n. Printre gânditorii din generația imediat anterioară lui Descartes se numără și marele eseist francez

Montaigne, care își făcuse un adevărat motto din titlul unuia dintre superbe sale eseuri, „Que sais-je?” – „Ce știu eu?”.

Mai mult, Descartes nu a pornit în demersul său cu o minte complet ingenuă: el beneficiase în prealabil de o educație riguroasă, administrată de către călugării iezuiți, educație ce îl ajutase să se familiarizeze cu principalele tradiții filosofice ale vremii. Epoca sa era una a marilor schimbări. Astronomul polonez Copernic descoperise deja modelul heliocentric al sistemului solar. Alături de alți savanți, Galilei stabilea fundamentele unei științe „mecanice” a naturii. În cadrul acestei viziuni, toate substanțele din spațiu erau concepute ca fiind de natură materială, alcătuite din „atomi” și puse în mișcare de anumite forțe mecanice pe care știința avea menirea de a le studia. Atât Galilei cât și Copernic au stârnit însă mânia păstrătoarei drepte credințe catolice, Inchiziția, întrucât această viziune științifică părea, în ochii multora, să amenințe locul omului în cosmos. Dacă știința ne spune într-adevăr totul despre lume, atunci ce mai rămâne din suflet, din libertatea umană și din relația noastră cu Dumnezeu?

Descartes era un gânditor profund. Inventator al notației standard algebrice, el a dat totodată numele coordonatelor „carteziene”, ce ne permit să formulăm ecuații algebrice pentru figurile geometrice. Contribuțiile fundamentale aduse matematicii și fizicii, în special domeniului opticii, îl plasează printre gânditorii aflați în avangarda revoluției științifice. Descartes era însă și un catolic pios, ceea ce făcea ca una dintre sarcinile sale de prim rang să fie aceea de a demonstra că într-un univers științific în plină dezvoltare – un univers vast, rece, mecanic și dezumanizat – era încă loc pentru Dumnezeu, libertate și spiritul uman.

Aceasta este, prin urmare, motivația de căpătâi a operei sale filosofice de-o viață, ce culminează, în anul 1641, cu lucrarea intitulată *Meditații despre filosofia primă*, „în care sunt dovedite existența lui Dumnezeu și deosebirea sufletului de corp”, după cum menționează chiar subtitlul. Intenția clară din subtextul cărții este și aceea de a respinge acuzațiile de ateism și de materialism aduse viziunii moderne asupra lumii, de a prezenta universul științific într-o lumină mult mai puțin amenințătoare și de a-l transforma, astfel, într-un loc sigur și confortabil pentru oameni. Universul poate deveni astfel un loc sigur prin intermediul unei reflecții asupra fundamentelor cunoașterii. Începem, așadar, cu Descartes, deoarece el este primul mare filosof frământat de implicațiile viziunii științifice moderne asupra lumii. De multe ori, a o lua de la capăt cu filosofi greci sau medievali ar presupune să ne îndepărtăm atât de mult de contextul nostru actual, încât am avea nevoie, probabil, de un exercițiu de imaginație mult prea dificil pentru a ne putea pune în locul acestor gânditori. Prin comparație, Descartes este mult mai apropiat de noi sau, cel puțin, așa putem spera.

Orice încercare de a parafraza ideile unui filosof este supusă unor pericole inerente, cu atât mai mult atunci când avem de-a face cu unul atât de clar și de precis precum Descartes. În cele ce urmează, voi prezenta temele centrale ale *Meditațiilor* sale. Voi încerca să fac acest lucru în maniera unui comentator sportiv care prezintă doar „momentele cheie” ale unui meci. O examinare mai atentă a operei va revela, desigur, alte elemente fundamentale, iar cunoașterea mai aprofundată a contextului său istoric va contribui la întregirea imaginii. Cu toate acestea, elementele selectate aici vor fi, sper, suficiente pentru a pune în lumină majoritatea problemelor centrale ce au apărut ulterior pe scena filosofiei.

GENIUL RĂU

Meditațiile carteziene sunt în număr de șase. În prima, Descartes ne prezintă „metoda indoielii”. Pentru a putea ajunge la un adevăr „stabil și durabil” în știință, hotărăște el, va trebui să renunțe complet la toate opiniile sale obișnuite și să pornească direct de la fundamente.

Aceasta deoarece, spune el, și-a dat seama că până și simțurile îl pot înșela și este „chibzuit să nu ne încredințăm niciodată cu totul acelora care ne-au amăgit, fie și o singură dată”.¹ Descartes însuși obiectează față de această idee, remarcând că doar nebunii (care susțin „că sunt înveșmântați în aur și purpură, când de fapt sunt goi, sau că au capul de argilă, că toată ființa lor e un doivleac, ori că sunt alcătuiți din sticlă” – nebunii trebuie să fi fost, aparent, plini de culoare în secolul al XVII-lea) se pot îndoi de caracterul evident al cunoștințelor dobândite prin simțuri.

Pentru a răspunde acestei obiecții, Descartes ne amintește de vise care, deși ne înfățișează adesea lucruri la fel de convingătoare ca și cele la care avem acces prin intermediul simțurilor, nu au însă nicio legătură cu realitatea.

Totuși, își răspunde el din nou, visele sunt asemenea unor picturi. Un pictor poate rearanja elementele unei scene, dar în ultimă instanță este constrâns să înfățișeze lucruri derivate din obiectele „reale” sau cel puțin din culori reale. Printr-un raționament similar, ne spune Descartes, chiar dacă lucrurile familiare nouă (ochii, capul, mâinile noastre ș.a.m.d.) sunt de fapt imaginare, ele trebuie să depindă de niște elemente mai simple și mai universale, care nu pot fi decât reale.

¹ Descartes, *Meditatii despre filosofia primă*, p. 14.

Care sunt însă aceste lucruri cu adevărat reale? Potrivit lui Descartes, „nu există nimic, dintre cele pe care le socoteam altădată adevărate, de care să nu-mi fie îngăduit a mă îndoi din pricini serioase și chibzuite”. Iar la acest stadiu,

Voi presupune, aşadar, că nu Dumnezeu cel foarte bun, izvor al adevărului, ci un anumit Geniu Rău, dar acesta deosebit de puternic și iscusit, și-a dat întreaga osteneală să mă înșele. Voi socoti că cerul, aerul, pământul, culorile, figurile, sunetele și cele externe nu sunt altceva decât înșelări ale somnului, prin mijlocirea cărora a întins el curse credulității mele.²

Acesta este Geniul Rău. Odată ce ia în calcul înspăimântătoarea posibilitate ca acest geniu să existe, singura metodă de apărare a lui Descartes este aceea de a se asigura în permanență că niciuna dintre opiniile sale nu este falsă. Admițând că acesta este un obiectiv foarte dificil de realizat și că adesea este forțat să revină la viața normală ca urmare a „unui soi de lenevie”, el consideră totuși că, din punct de vedere intelectual, unicul parcurs valabil este acela de a se lupta cu „întunecimile de nepătruns” ale greutăților pe care singur le-a ridicat. Această reflecție pune capăt *Meditației întâi*

COGITO, ERGO SUM

Începutul *Meditației a doua* îl găsește pe Descartes pradă îndoielilor de acest fel. De dragul argumentului, el face presupunerea că nu are defel nici simțuri, nici trup. Totuși:

Prin urmare nu incetez totdeodată și eu să fiu? Ba dimpotrivă eu ființam, de vreme ce am fost incredințat de ceva. Însă există un anumit spirit înșelător, deosebit de puternic, deosebit de iscusit, care mă amăgește dinadins întotdeauna. Fără îndoială, atunci, că și eu exist, de vreme ce mă înșală; și, înșele oricât e în stare, el nu va face totuși niciodată ca eu să nu fiu nimic, atâta timp cât voi socoti că sunt ceva. Astfel încât, cântărind cât mai bine lucrurile, e de hotărât, până la urmă, că propoziția aceasta: Eu sunt, eu exist, ori de câte ori e rostită sau concepută cu gândul, este în chip necesar adevărată.³

Acesta este conținutul faimosului „Cogito, ergo sum”: „Gândesc, deci exist”.

² *Ibid.*, pp. 16-17.

³ *Ibid.*, pp. 18-19.

După ce și-a salvat astfel propriul *eu* din marea scepticismului generalizat, Descartes începe să se întrebe *ce anume este* el. Dacă în trecut crezuse că știe totul despre corpul său, obișnuind să se conceapă pe sine prin intermediul acestuia, acum el se vede nevoit în schimb să accepte că, în fapt, cunoștințele pe care le are despre propriul *eu* nu se bazează pe ideea unei existențe corporale. Cele mai mari dificultăți le întâlnește însă atunci când încearcă să-și *imagineze* acest *eu*. Imaginația presupune contemplarea mentală a formei sau imaginii unui lucru de natură corporală (altfel spus, a unui corp, a unui obiect cu întindere în spațiu). Cu toate acestea, în stadiul de față nu suntem încă îndreptățiți să presupunem că am ști ceva sigur despre lucrurile de natură corporală, așa că nu ar fi adecvat să ne reprezentăm propriul *eu* prin intermediul imaginii unui corp mai slab sau mai rotofei, mai înalt sau mai scund, pe care îl vedem atunci când ne uităm în oglindă.

Pe ce se bazează oare atunci cunoașterea noastră de sine?

[Pe faptul] că, poate, cuget? Aici află că ceea ce-mi trebuie e cugetarea; doar ea nu poate să se desprindă de mine. Eu sunt, exist: e lucru sigur. Cât timp, însă? Atâta timp cât cuget; căci s-ar putea întâmpla tocmai ca, dacă m-aș opri de la orice acțiune de a cugeta, să încetez pe dată și în întregime să mai exist.... Prin urmare, sunt anume doar un lucru cugetător.⁴

În acest punct, cercetarea ia o turnură puțin diferită. Descartes admite totuși că ideea de sine ca entitate corporală, ce trăiește într-o lume cu întindere spațială, compusă din obiecte de natură fizică, va reveni cu o forță aproape irezistibilă. Totodată, el realizează și că *eul* cu care a rămas este unul destul de rarefiat: „acest nu știu bine ce al meu, care nu se ivește în câmpul imaginației”. „Să ne ațintim privirea asupra lucrurilor acelora, despre care în mod obișnuit se spune că sunt înțelese mai limpede decât toate: anume asupra corpurilor pe care le pipăim, le vedem”. Descartes ia ca exemplu o bucată de ceară. Aceasta are gust și miros, dar și o culoare, o formă și o mărime „vădite”. Dacă o lovim, va scoate un sunet. Totuși, iată ce se întâmplă dacă punem ceara pe foc:

Resturile de gust se risipesc, mirosul pierе, culoarea se schimbă, forma dispare, volumul crește, ceara devine lichidă, caldă, abia de poate fi atinsă, iar acum, dacă o lovești, nu mai scoate niciun sunet. Rămâne oare și acum aceeași ceară? Trebuie să se afirme că da; nimeni n-o tăgăduiește, nimeni nu socoate altfel. Atunci ce anume era în ea care se prindea cu mintea în chip atât de limpede?

⁴ Ibid., p. 20.

*Desigur, nimic din cele pe care le căpătam cu simțurile; căci orișice cădea sub gust, miros, vâz, pipăit sau auz, este schimbat acum; ceara totuși rămâne.*⁵

Potrivit interpretării lui Descartes, acest exemplu ne arată că există o noțiune de ceară ce constă într-o „inspecție a minții singure”, inspecție ce poate deveni „clară și distinctă”, în măsura în care dăm dovadă de atenție atunci când încercăm să aflăm în ce constă cu adevărat respectiva bucată de ceară. Ca atare, la sfârșitul *Meditației a doua*, Descartes conchide că:

*E cunoscut acum faptul că înseși corpurile nu le percep în definitiv prin simțuri ori prin facultatea imaginației, ci doar prin intelect, nici nu sunt prinse cu mintea prin aceea că sunt pipăite ori văzute, ci doar prin faptul că sunt înțelese; știu în chip limpede că nimic nu poate fi perceput mai lesne de mine, sau mai evident, decât [mintea] mea.*⁶

MOTIVAȚII, ÎNTREBĂRI

Ce ar trebui oare să înțelegem dintr-o astfel de scriere filosofică? La început, suntem martorii încercărilor lui Descartes de a-și motiva metoda îndoielii radicale (cunoscută și sub numele de „îndoială carteziană” sau, după cum el însuși o denumește, îndoială „hiperbolică” – adică excesivă, exagerată). Este oare satisfăcătoare motivația pe care ne-o oferă el? Pe ce raționament se bazează Descartes? Poate că pe următorul:

Uneori, simțurile ne înșală. *Prin urnare*, din câte putem ști, s-ar putea la fel de bine ca ele să ne înșele întotdeauna.

Acesta este însă un raționament eronat. Gândiți-vă, prin comparație, la următorul argument:

Uneori, ziarele comit greșeli. *Prin urnare*, din câte putem ști, s-ar putea la fel de bine ca ele să greșească întotdeauna.

Punctul de plecare al acestui raționament numit și „premisă” este un adevăr, însă concluzia pare a fi una foarte improbabilă. Mai mult, există exemple de raționamente similare în care, cu toate că pornim de la o premisă adevărată

⁵ Ibid., pp. 22-23

⁶ Ibid., p. 25.

și utilizăm aceeași formă argumentativă, concluzia derivată *nu poate* fi decât falsă:

Unele bancnote sunt falsificate. *Prin urmare*, din câte putem ști, s-ar putea la fel de bine ca toate bancnotele să fie falsificate.

În acest exemplu, concluzia este imposibilă, întrucât însăși ideea de bancnotă falsificată presupune existența unor bancnote autentice. Noțiunea de „fals” o parazitează pe cea de „real”. Falsificatorii au nevoie de bancnote și monede autentice pe care să le poată copia.

Un raționament este *valid* atunci când nu există *niciun mod* – mai precis, niciun mod *posibil* – în care premisele sau punctele lui de plecare să fie adevărate, fără ca și concluzia să fie adevărată (vom examina această noțiune mai în detaliu în Capitolul șase). Raționamentul este *concluziv* atunci când este valid și când toate premisele sale sunt adevărate, caz în care, evident, și concluzia va fi adevărată. Însă raționamentul pe care tocmai l-am analizat este în mod clar unul nevalid, nefiind cu nimic mai bun decât celelalte exemple care ne conduc de la adevăr la fals. Acest lucru sugerează însă că interpretarea potrivit căreia Descartes ne oferă un argument atât de slab nu este una generoasă. O opțiune alternativă ar fi aceea de a presupune că Descartes are de fapt altceva în vedere, pe care, din păcate, nu îl expune însă în mod explicit. Ar putea fi vorba de o *premisă ascunsă*, de care avem nevoie pentru a sprijini raționamentul, și pe care autorul nu o formulează ca atare, deși se poate să o fi presupus în mod tacit. O altă opțiune ar fi aceea de a *reinterpreta* argumentul lui Descartes ca pe o încercare de a stabili o concluzie mai slabă. De asemenea, cele două opțiuni pot fi combinate. În acest caz, raționamentul ar putea fi reconstruit după cum urmează:

Uneori, simțurile ne înșală. Nu putem distinge însă situațiile în care acest lucru se întâmplă de cele în care ne putem bizui pe simțurile noastre. *Prin urmare*, din câte putem ști, s-ar putea ca oricare dintre experiențele noastre senzoriale să fie înșelătoare.

Acest argument pare să aibă mai multe șanse de a fi valid. Dacă îl testăm, de pildă, pe baza exemplului cu bancnotele false, concluzia sa pare a fi întemeiată. De data aceasta însă, nu mai avem de-a face cu o concluzie de tipul celei de mai înainte, potrivit căreia *întreaga* noastră experiență⁷ este înșelătoare, ci

⁷ În lipsa unui echivalent mai bun, pe tot parcursul acestei lucrări am tradus termenul „experience” din limba engleză prin „experiență”. Sensul pe care l-am avut în vedere nu

cu una mai slabă, privind *fiecare* experiență în parte. Diferența dintre aceste concluzii este identică cu cea dintre următoarele două enunțuri: „Din câte putem ști, s-ar putea foarte bine ca oricare dintre bancnotele noastre să fie falsă” și „Din câte putem ști, s-ar putea foarte bine ca toate bancnotele să fie false”. Primul dintre aceste enunțuri ar putea fi adevărat, fără ca și cel de-al doilea să fie la fel.

Este posibil însă, ca în acest stadiu al *Meditațiilor*, Descartes să nici nu își dorească o concluzie mai puternică. Totuși, ne-am putea îndrepta atenția către cea de-a doua premisă a argumentului său (în varianta sa îmbunătățită), întrebându-ne dacă aceasta este adevărată. Este adevărat că nu putem distinge situațiile în care ne înșelăm (fiind, de pildă, pradă, unor iluzii, unor miraje sau unor interpretări greșite ale propriilor noastre percepții) și celelalte împrejurări normale ale vieții de zi cu zi? Următoarea distincție ne poate ajuta să obținem o imagine mai clară. S-ar putea, într-adevăr ca, în general, să nu putem distinge iluziile și erorile *pe loc*. Acesta este, de altfel, și motivul pentru care le numim iluzii. Este însă oare adevărat că ele nu pot fi detectate *în timp*? Câtuși de puțin: putem învăța, de pildă, să nu ne încredem în imaginea unei ape cristaline în deșert, deoarece o astfel de imagine e în general rodul unei iluzii optice cauzată de lumină. Mai mult, argumentul lui Descartes *presupune* chiar posibilitatea de a detecta iluziile. De ce? Pentru că Descartes ne prezintă prima premisă a acestui argument ca punct de plecare valabil – ca adevăr cunoscut. Însă singurul mod în care putem *afla* că uneori simțurile ne înșală este acela de a *demonstra* acest fapt prin intermediul unor investigații bazate tocmai pe simțuri. Astfel, de pildă, putem afla într-o anumită situație că percepția fugitivă a unor reflexii luminoase ne-a indus în eroare, făcându-ne să credem că există o apă în acel loc. Eroarea o descoperim însă apropiindu-ne de locul cu pricina, uitându-ne mai bine și, dacă este nevoie, atingând, pipăind sau ascultând. În mod similar, putem spune că știm că o opinie superficială și pripită despre dimensiunile Soarelui ar fi greșită, tocmai pentru că am aflat, prin intermediul unor observații laborioase, că suprafața sa este de fapt mult mai mare decât cea a Pământului. Așadar, cea de-a doua premisă a raționamentului lui Descartes pare adevărată numai în sensul că „nu putem distinge *la prima vedere* dacă simțurile ne înșală sau nu”. În

este cel popular, de cunoaștere dobândită într-un anumit domeniu printr-o practică îndelungată, nici cel de experiment științific. M-am bazat, mai degrabă, pe cel de-al doilea înțeles al cuvântului relevat de NODEX 2002 și anume: „rezultat al interacțiunii omului cu lumea obiectivă, reflectat în conștiință”. Este vorba, așadar, de suma conținuturilor mentale conștiente ce rezultă din contactele noastre cu realitatea inconjurătoare, prin intermediul simțurilor (n. tr.).

schimb, pentru ca îndoielile sale radicale să fie întemeiate, Descartes are nevoie de o premisă mai puternică, și anume: „nu putem distinge *nici măcar în timp, folosindu-ne de toată atenția*, dacă simțurile ne înșală sau nu”. Însă această premisă pare a fi falsă. Se poate spune că simțurile noastre dispun de o capacitate de „autoreglare”, în sensul că înseși experiențele noastre senzoriale ulterioare ne spun dacă o anumită senzație ne-a indus în eroare sau nu.

Anticipând, poate, criticile de acest fel, Descartes apelează la noțiunea de *vis*. „Într-un” vis avem experiențe asemănătoare întrucâtva celor din viața obișnuită, fără ca respectivului vis să îi corespundă, de fapt, ceva real. Vrea oare Descartes să sugereze, în acest fel, că întreaga noastră experiență ar putea fi doar un vis? În cazul acesta, ne-am putea folosi de o distincție similară celei trasate mai devreme: poate că nu reușim să discernem de îndată, „la prima vedere”, dacă visăm sau nu, dar cu ajutorul memoriei părem să nu avem nicio dificultate în a deosebi visele de experiențele reale din trecut.

Totuși, ideea că întreaga noastră experiență ar putea fi doar un vis ne stârnește un soi de neliniște. Prin ce metode am putea oare să verificăm dacă această idee este adevărată? Unii oameni „se ciupec” pentru a se asigura că nu visează. Este însă acesta cu adevărat un test sigur? Nu cumva e posibil ca doar să visăm că ne ciupim și că ne doare? Am putea încerca să stabilim, chiar în cadrul unui vis, dacă la momentul respectiv visăm sau nu. Totuși, oricât de ingenioase ar fi testele de care ne folosim în acest scop, oare nu cumva este posibil ca ele să se petreacă tot în vis – cu alte cuvinte, să visăm că efectuăm acele teste, ba chiar că ele ne spun că suntem treji?

Am putea încerca să răspundem acestei întrebări prin observația simplă că evenimentele din viața de zi cu zi dispun de un grad de coerență și de organizare pe care visele nu îl pot atinge. Visele sunt tumultuoase și spasmodice. Ritmurile și înțelesurile lor sunt limitate, chiar inexistente. Experiența reală, pe de altă parte, este vastă, cuprinzătoare și maiestuoasă. Ea se desfășoară în moduri regulate sau cel puțin așa ne place să credem. Totuși, Descartes ar putea foarte bine să se întrebe, mai departe, dacă nu cumva coerența și gradul de organizare la care apelăm sunt în sine doar aparențe. Această îndoială ne poartă din nou către subiectul Geniului Rău, unul dintre cele mai faimoase experimente mentale din istoria filosofiei. Scopul acestui experiment este acela de a ne atrage atenția asupra faptului că, luând în considerare tot ceea ce știm despre lume, întreaga noastră experiență ar putea fi, de fapt, exact asemenea unui vis: fără nicio legătură cu lumea reală.

Este foarte important să înțelegem de la bun început două lucruri. În primul rând, Descartes este perfect conștient că în calitate de ființe active, preocupate de viețile lor, oamenii nu își pun problema unor astfel de posibilități fantasmagorice. De fapt, nici nu ar putea face asta: așa cum mulți filosofi au remarcat, este imposibil, psihologic vorbind, să continui să te îndoiiești de realitatea lumii externe în afara cercetărilor teoretice. Însă acest lucru nu contează. Pentru Descartes, acest tip de îndoială are valoare tocmai datorită obiectivului pe care și-l propune. Mai precis, țelul său este acela de a găsi fundamentele întregii cunoașteri, de a se asigura că opiniile sale se sprijină pe o temelie solidă. Demersul cartezian are, așadar, o motivație pur intelectuală. În al doilea rând, Descartes nu ne cere să *credem* cu adevărat în posibilitatea unui Geniu Rău. Ceea ce vrea el de la noi este pur și simplu să luăm în considerare această posibilitate cu scopul de a înțelege mai clar cum o putem demonta. Cu alte cuvinte (și presupun că nu veți găsi acest lucru total nerezonabil), Descartes este de părere că dacă această posibilitate nu este respinsă în mod satisfăcător, provocarea lansată de *sceptic* rămâne în picioare: se poate ca, în realitate, să nu dispunem de nicio cunoștință adevărată, toate opiniile noastre fiind de fapt complet înșelătoare.

Putem aprecia mai bine valoarea experimentului imaginar al lui Descartes dacă ne gândim cât de „realistă” poate deveni o realitate virtuală. Iată, așadar, o variantă actualizată a acestui experiment. Să ne imaginăm, de pildă, că progresele înregistrate de știință îi permit unui savant smintit să vă extragă creierul din corp și să-l păstreze într-un recipient plin cu substanțe chimice, care îi întrețin funcționarea în condiții normale.⁸ Să ne imaginăm, de asemenea, că acest savant are capacitatea de a transmite stimuli prin canalele de informație obișnuite (adică prin nervii ce transmit senzații optice, auditive, tactile și gustative). Întrucât este un om bine intenționat, savantul vă livrează informații ce *simulează* evenimentele obișnuite ale unei vieți normale, în interiorul unui corp: puteți avea, de pildă, senzația că mâncați, că jucați golf, sau că vă uitați la televizor. Există, de asemenea, „conexiuni inverse”, în așa fel încât dacă transmiteți informații echivalente cu ridicarea unei mâini, veți primi „feedback” ca și cum ați fi ridicat mâna. Omul de știință v-a plasat în interiorul unei realități virtuale, astfel că mâna dumneavoastră virtuală se ridică. Mai mult, s-ar părea că nu dispuneți de nicio modalitate de a afla ce s-a petrecut, întrucât dumneavoastră vi se pare în continuare că viața se desfășoară în mod firesc.

⁸ Creierul din cuvă. Acest experiment mental este prezentat mai pe larg în Capitolul 1 al cărții lui Hilary Putnam *Rățiune, adevăr și istorie*.

În propria sa versiune a acestui experiment mental, Descartes nu apelează însă la ideea unui creier conservat în cuvă. De fapt, dacă medităm un pic asupra acestei probleme, ne vom da seama că nici măcar nu are nevoie să facă acest lucru. Toate cunoștințele noastre despre creier și despre rolul său în producerea de experiențe conștiente sunt de fapt opinii despre felul în care funcționează lumea. Ca atare, este posibil ca înseși aceste cunoștințe să fie rezultatul manipulării întreprinse de către Geniul Rău! Poate că acest Geniu Rău nu are nici măcar nevoie să se murdărească pe mâini umblând cu tot felul de recipiente și borcane. Tot ce trebuie el să facă este să ne furnizeze experiențe, iar felul în care o va face depinde de felul în care funcționează realitatea *reală*. Creierul și nervii aparțin la rândul lor realității *virtuale*.

Acest experiment mental nu face apel nici la ideea de iluzie senzorială, nici la cea de vis. Tot ce face este să pună experiența noastră actuală, în ansamblul ei, în contrast cu o realitate foarte diferită și oarecum îngrijorătoare. Este important să mai observăm, de asemenea, că încercarea de a respinge ipoteza Geniului Rău prin apel la coerența și abundența experiențelor noastre cotidiene nu pare a fi de prea mare folos, deoarece nu există, în principiu, niciun motiv care să-l împiedice pe Geniul Rău să ne creeze experiențe pe cât de coerente, de abundente și de extinse pe cât îi poștește inima.

Cum altfel am putea să excludem în mod definitiv ipoteza Geniului Rău? Odată ce am luat-o în considerare, s-ar părea că devenim complet neputincioși în fața ei.

Totuși, în mijlocul acestui ocean de îndoieli, într-o situație ce pare a fi cum nu se poate mai întunecată, Descartes găsește reazem pe o stâncă sigură. „Cogito, ergo sum”: gândesc, deci exist. (O traducere mai bună ar fi „Gândesc în acest moment, deci exist”. Premisa lui Descartes nu este un „Gândesc” de genul lui „Schiez”, afirmație ce poate fi adevărată chiar și dacă persoana care o emite nu schiază în acel moment. Ea se vrea a fi analoagă, mai degrabă, afirmației „Schiez în acest moment”).⁹

⁹ Am încercat să aproximez în acest paragraf o distincție gramaticală între două timpuri verbale ale limbii engleze, distincție ce nu își găsește corespondent în limba română. Este vorba, mai precis, de diferența dintre *prezentul simplu* (ex. “I think”, “I ski”, redată în text prin „Gândesc” și „Schiez”) și *prezentul continuu* (ex. “I am thinking”, “I am skiing”, redată în text prin „Gândesc în acest moment” și „Schiez în acest moment”). Distincția pe care o redau aceste două timpuri gramaticale ale limbii engleze este una între activități care se petrec în mod obișnuit, cu regularitate, și activități ce se desfășoară acum, în momentul vorbirii. Astfel, a spune “I ski” („Schiez”) presupune, în limba engleză, a te referi la o abilitate pe care o poți pune în practică în orice moment, pe când a afirma “I am skiing”

Cu alte cuvinte, chiar dacă realitatea pe care mi-o redă experiența este doar una virtuală, nu este mai puțin adevărat că, în tot acest timp, eu sunt subiectul acestei experiențe a realității! Aparent, știu foarte bine că aceste experiențe și gânduri sunt ale mele (pentru Descartes, „gândirea” include și „experiențele senzoriale”).

De ce persistă însă această certitudine? Să o privim din punctul de vedere al Geniului Rău. Planul său este acela de a mă înșela cu privire la absolut orice. Îi este însă absolut imposibil din punct de vedere logic să mă înșele că exist, dacă în realitate eu nu exist. Altfel spus, Geniul Rău nu poate face ca următoarele două propoziții să fie simultan adevărate:

Gândesc că exist.

Opinia mea că exist este greșită.

Aceasta deoarece, în cazul în care prima propoziție este adevărată, reiese că subiectul ei (mai precis, *eu*) există pentru a putea gândi. Prin urmare, opinia mea că exist nu poate fi greșită. Atâta timp cât gândesc că exist (sau măcar gândesc că gândesc că exist), reiese că exist cu adevărat.

Este posibil să gândesc că schiez chiar și atunci când nu o fac – aș putea, de pildă, să visez sau să fiu înșelat de către Geniul Rău. Dar nu se poate să gândesc că gândesc atunci când nu o fac. Pentru că în acest caz (și numai în acesta), simplul fapt că gândesc că în acest moment gândesc *garantează* că într-adevăr gândesc. Altfel spus, acest fapt este el însuși un act de gândire.

EUL INTANGIBIL

În afara contextului îndoielii carteziene, acest *eu* ce stă ca subiect al gândirii este o *persoană* normală, ce poate fi descrisă în diverse moduri. În cazul meu, de pildă, este vorba despre un profesor de filosofie la vârsta a doua, dispunând de o anumită personalitate, de o istorie, de o rețea de relații sociale, de o familie ș.a.m.d. Însă în contextul teoretic al îndoielii, toate aceste trăsături sunt înlăturate: ele devin parte din realitatea virtuală. Totuși, ce anume este, mai exact, *eul* cu care rămânem la capătul acestui exercițiu cartezian? Pare a fi vorba de o

(„Schiez acum”) înseamnă a face referire strict la momentul actual. Distingând între aceste două posibile utilizări ale verbului “to think” („a gândi”), autorul sugerează astfel că argumentul lui Descartes se bazează pe o utilizare a verbului „a gândi” la prezentul continuu, utilizare ce ar avea în centru ideea de conținut *actual* al experienței mentale conștiente (n. tr.).

entitate extrem de nebuloasă, un subiect pur al gândirii. S-ar putea ca această entitate să nu dispună nici măcar de un corp! Gândul acesta ne poartă către cea de-a doua întorsătură a argumentului.

Am putea încerca să ne uităm în propria noastră minte, cum s-ar spune, pentru a surprinde esența acestei entități. Însă, dacă ne amintim că *eul* despre care vorbim aici este complet detașat de trăsăturile obișnuite ce îi conferă identitate (poziția în spațiu, corpul, relațiile sociale, istoria personală ș.a.m.d.), se pare că pur și simplu *nu avem ce surprinde*. Putem deveni conștienți de propriile noastre experiențe, dar nu și de *eul* ce stă drept subiect al lor. Am putea, pe de altă parte, să încercăm să ne imaginăm acest sine – să ne formăm o imagine mentală despre el, cum s-ar spune. Dar, așa cum remarcă însuși Descartes, facultatea imaginativă ne ajută să ne formăm imagini mentale despre lucruri ce ocupă un loc în spațiu și dispun de o anumită formă și dimensiune („lucruri cu întindere”). În schimb, e foarte posibil ca acest sine ce rămâne ferm ca o stâncă în oceanul îndoielilor carteziene să *nu fie* un lucru întins. Și aceasta deoarece putem fi siguri de existența lui chiar și atunci posibilitatea Geniului Rău ne face să ne îndoim de existența lucrurilor cu întindere.

O posibilă reformulare a acestui pas al argumentului lui Descartes ar fi următoarea:

Nu mă pot îndoii de faptul că exist. Dar mă pot îndoii de existența lucrurilor cu întindere în spațiu (adică de existența „corpurilor”). *Prin urmare*, nu sunt un corp.

Pe scurt, existența sufletului este certă, cea a corpului îndoielnică, așa-dar sufletul este diferit de corp. Argumentul lui Descartes – dacă acesta este într-adevăr argumentul său – pare destul de plauzibil la prima vedere, însă la o analiză mai atentă se dovedește a fi nevalid. Pentru a vedea acest lucru, gândiți-vă de pildă la următorul raționament analog:

Nu mă pot îndoii de faptul că mă aflu aici, în această cameră. Dar mă pot îndoii de faptul că o persoană care urmează să primească vești proaste mâine se află în această cameră. *Prin urmare*, nu sunt o persoană care urmează să primească vești proaste mâine.

Iată, într-adevăr, o demonstrație foarte frumoasă, cu un rezultat cum nu se poate mai favorabil! Eroarea logică pe care se bazează acest raționament este denumită adesea „eroarea omului mascat”: știu cine este tatăl meu, dar nu știu cine este omul mascat; *așadar*, tatăl meu nu poate fi omul mascat.

Eu personal mă indoiesc de faptul că Descartes comite o astfel de eroare, cel puțin în această parte a *Meditațiilor* sale. În acest stadiu, el este preocupat mai mult de modul în care putem dobândi cunoștințe *de orice fel* despre suflet și despre corp. Cu alte cuvinte, Descartes nu intenționează încă să demonstreze că cele două substanțe sunt diferite, ci este mai degrabă interesat să arate că, în fapt, cunoștințele despre sine nu depind în niciun fel de cunoștințele legate de corp. Și aceasta deoarece primele pot fi certe chiar și atunci când celelalte nu sunt. În pofida acestei observații, întrebarea noastră anterioară stăruie: ce anume știm despre acest sine?

În secolul următor celui în care Descartes își redacta *Meditațiile*, filosoful german Georg Christoph Lichtenberg (1742–1799)¹⁰ avea să remarce: «Ar trebui mai degrabă să spunem, în mod impersonal: „(se) gândește”, așa cum spunem, de pildă: „tună”. Chiar și a spune „cogito” e prea mult, dacă traducem această afirmație prin „gândesc”». (Lichtenberg aprecia exprimarea lapidară, aforistică, și a exercitat o influență majoră asupra unui alt gânditor important, Friedrich Nietzsche [1844–1900].)

Ideea expusă aici este aceea că aparenta referire la un *eu*, descris ca un „lucru” sau ca un subiect pur al gândirii, se bazează de fapt pe o iluzie. Atunci când tună, nu există „ceva” (o entitate) care tună: am putea spune, mai degrabă, că are loc un tunet. În mod similar, sugerează Lichtenberg, Descartes nu este îndreptățit, cel puțin în contextul îndoielii teoretice, să apeleze la un *eu* care gândește. Tot ce poate el să afirme este că „are loc un act de gândire”.

Aceasta pare a fi însă o afirmație extrem de bizară. Cum oare ar putea exista un gând fără să existe și cineva care să îl gândească? Gândurile nu plutesc pur și simplu prin cameră, așteptând ca cineva să le capteze, așa cum nici creștăturile, de pildă, nu plutesc prin aer așteptând să găsească o suprafață pe care să se poată așeza, transformând-o astfel într-o suprafață crestată. (Vom reveni asupra acestei idei în Capitolul patru.) Dar în cazul acesta, nu cumva Lichtenberg are dreptate? Dacă într-adevăr Descartes nu poate sta față în față cu sinele care gândește, dacă nu îl poate cunoaște pe calea experienței senzoriale, dacă nici măcar nu și-l poate imagina, atunci de ce ar fi el îndreptățit să aibă vreo certitudine cu privire la existența acestui sine?

Descartes evită cu eleganță această problemă, remarcând că până și „lucrurile acelea despre care în mod obișnuit se spune că sunt înțelese mai limpede decât toate” – mai precis, corpurile obișnuite, sau lucrurile dispuse în spațiu

¹⁰ Lichtenberg este citat în cartea lui J. P. Stern, *Lichtenberg: A Doctrine of Scattered Occasions*, p. 270.

– se confruntă cu dificultăți similare. Aceasta este, de fapt, și ținta exemplului cu bila de ceară, cu care ne-am întâlnit deja ceva mai devreme. Iată o posibilă reconstrucție a argumentului:

Într-un anumit moment, simțurile mă informează cu privire la forma, culoarea, duritatea și gustul unei bucăți de ceară. Într-un moment ulterior, însă, simțurile îmi transmit informații diferite cu privire la forma, culoarea (etc.) respectivei bucăți de ceară. Mai mult, simțurile nu îmi înfățișează *nimic altceva* în afara acestor calități (pe care le-am putea numi „calități senzoriale”, din moment ce ne parvin prin intermediul simțurilor). Cu toate acestea, sunt dispus să emit o judecată de identitate: și în ocazia inițială, și în cea ulterioară, am de-a face cu aceeași bucată de ceară. Așadar, stă în natura acestei bile de ceară să dispună de calități senzoriale diferite la momente diferite. Prin urmare, pentru a înțelege ce anume *este* ceara, trebuie să mă folosesc de intelect, nu de simțuri.

Dacă aceasta este într-adevăr o reformulare adecvată a argumentului lui Descartes, trebuie să observăm că el nu neagă în nicio clipă că mijloacele prin care aflăm de existența cerii în primă instanță sunt tocmai acelea ale simțurilor (presupunând, de data aceasta, că ne-am descotorosit deja de Geniul Rău și că putem din nou să ne încredem în capacitățile noastre senzoriale). De fapt, Descartes chiar admite acest lucru. Ceea ce vrea el să sugereze, mai degrabă, este că simțurile sunt un fel de *mesageri* ce livrează informații pe care noi trebuie mai apoi să le *interpretăm*. În acest proces de interpretare, ce constă în cazul nostru în identificarea obiectului unic din spatele mai multor apariții succesive, este întreprins de către intelect. Este vorba, în speță, de utilizarea unor principii de clasificare sau a unor categorii, a căror valabilitate poate fi de asemenea investigată.

Așadar, tot ce putem înțelege despre ceară este că avem de-a face cu un „lucru” impalpabil și intangibil, care își poate însuși diverse proprietăți corporale, cum ar fi forma, mărimea, culoarea, gustul. În egală măsură, ceea ce înțelegem despre sine, sau despre *eu*, este că avem de-a face cu un „lucru” la fel de impalpabil și de intangibil, care la momente diferite are capacitatea de a gândi diverse gânduri. Așadar, poate că ar trebui să încetăm să mai credem că sinele este o entitate deosebit de misterioasă în comparație cu lucrurile obișnuite (cum ar fi bila de ceară). Poate că, de fapt, el nu este cu nimic mai greu de înțeles decât corpurile materiale, iar părerea noastră contrară se bazează pe o prejudecată. Ne vom întoarce la exemplul cerii în Capitolul șapte.

IDEILE CLARE ȘI DISTINCTE

Primele două *Meditații* carteziene își merită locul printre textele clasice ale filosofiei. Combinația de profunzime, imaginație și rigoare pe care o etalează ele a fost rareori egalată în istorie. Cititorul este lăsat cu respirația tăiată în așteptarea continuării poveștii. El este martor la aventurile lui Descartes, pe care îl vede adăpostindu-se pe o stâncă minuscule, în mijlocul unui ocean de îndoieli. S-ar părea însă că filosoful și-a refuzat sieși orice cale de scăpare de pe această stâncă. Întreaga viață ar putea fi, pentru el, un simplu vis. Folosindu-ne de metafora fundației, am putea spune că Descartes a ajuns la însăși temelia construcției sale, dar este lipsit de materialele necesare pentru a continua. Aceasta deoarece standardul pe care singur și l-a fixat – acela al unei cunoașteri perfect impermeabile față de influențele Geniului Rău – pare să-i interzică să se folosească până și de metodele „autoevidente” sau naturale ale raționamentului, pe baza cărora ar putea susține că știe mai mult decât simplul Cogito. La urma urmei, nimic nu îl împiedică pe Geniu să ne amăgească prezentându-ne raționamente înșelătoare. S-ar părea, de fapt, că raționamentele noastre sunt chiar mai puțin infailibile decât simțurile.

În mod curios, Descartes nu vede la fel problema. El reflectează asupra Cogito-ului, întrebându-se ce anume îi conferă acestei idei gradul ei special de certitudine. Răspunsul pe care îl oferă Descartes este că certitudinea Cogito-ului se bazează pe faptul că adevărul său este deosebit de transparent, putând fi perceput în mod „clar și distinct”. Comentatorii sunt de acord, de obicei, cu ideea că Descartes, în calitatea sa de matematician, avea în minte un model matematic de claritate. Să presupunem, de pildă, că vă gândiți la un cerc. Imaginați-vă diametrul acestui cerc, apoi trasați câte o linie din fiecare capăt al diametrului până într-un punct oarecare de pe circumferință. Cele două linii formează un unghi drept. Repetați operațiunea și veți observa că liniile par să se intersecteze mereu în același fel. La acest stadiu, s-ar putea să simțiți, într-un mod nu foarte clar, că trebuie să existe un motiv pentru acest lucru. Să presupunem acum că parcurgeți o demonstrație (trasând o linie între centrul cercului și vârful triunghiului și calculând apoi cele două triunghiuri rezultate). La capătul acestei demonstrații, vedeți pur și simplu că teorema *trebuie* să fie valabilă. S-ar putea ca această cunoștință să vină ca o „străfulgerare”: ca o certitudine sau o revelație orbitoare despre un anumit adevăr geometric. Acest simplu exemplu, ales la întâmplare din sfera geometriei, ilustrează o procedură prin care putem ajunge să „vedem” cu claritate ceva ce înainte doar intuiam într-un mod imprecis. Ce bine ar fi însă dacă am putea vedea și restul realității – mintea, corpul,

pe Dumnezeu, libertatea sau viața umană – cu aceeași claritate și precizie! Ei bine, potrivit unui anumit ideal filosofic, chiar putem. Este vorba, mai precis, de idealul *raționalismului*: puterea rațiunii pure, neasistate de nicio altă capacitate. Filosoful raționalist „vede” din fotoliul său că lucrurile stau într-un anumit fel și că ele nu ar putea sta nicidecum altcumva – exact la fel ca în cazul unghiului din semicerc. Cunoașterea obținută prin intermediul acestui tip de intuiție rațională se mai numește și „*a priori*”: adevărul ei poate fi perceput imediat, în lipsa oricărui contact senzorial cu lumea.

IDEEA DE MARCĂ

Bazându-se pe conceptul de idei clare și distincte, Descartes se lansează într-un nou raționament. Uitându-se în lăuntrul propriului său „sine” – singurul lucru pe care se poate baza la acest stadiu – el descoperă că posedă ideea de perfecțiune. Dar, susține apoi Descartes, această idee presupune o cauză. Mai mult, cauza ideii trebuie să dispună de un grad la fel de mare de „realitate”, înțelegând prin aceasta și „perfecțiune”, ca ideea însăși. De aici rezultă că nu poate fi vorba decât despre o cauză perfectă, mai precis, despre Dumnezeu. Prin urmare, Dumnezeu există și a implantat în mințile noastre ideea de perfecțiune ca pe o *marcă*, ca pe un semn înăscut al lucrării sale, întocmai precum artiștii și meșteșugarii își lasă semnătura ori însemnul distinctiv, pe opera pe care au creat-o.”

Odată ce Descartes îl descoperă pe Dumnezeu pe această cale, oceanul îndoielilor sale se domolește. De vreme ce Dumnezeu este perfect, el nu ne poate înșela: atunci când înșeli pe cineva nu poți fi bun, cu atât mai puțin perfect. Așadar, morala argumentului cartezian e simplă: dacă ne facem bine treaba, putem fi siguri că nu vom cădea pradă iluziilor. Vom înțelege lumea exact așa cum este ea. Iar a ne face bine treaba înseamnă, în primul rând, a ne baza doar pe idei clare și distincte.

Care este însă valoarea acestui argument bazat pe ideea de perfecțiune ca marcă? Iată o posibilă manieră de a-l reconstrui:

Am în minte ideea unei ființe perfecte. Această idee trebuie să aibă o cauză. Orice cauză este cel puțin la fel de perfectă ca și efectul ei. Așadar, ideea mea trebuie să fie cauzată de un lucru la fel de perfect ca și ea. Prin urmare, există

” Argumentul bazat pe ideea de marcă apare în *Meditația a treia* a lui Descartes, pp. 33-39.

un astfel de lucru. Iar acest lucru este perfect, de unde rezultă că este vorba despre Dumnezeu.

Să presupunem că acceptăm ideea exprimată în prima premisă a raționamentului lui Descartes. (Trebuie menționat totuși că anumite tradiții teologice resping această idee, considerând-o complet nefondată. Potrivit acestor tradiții, perfecțiunea lui Dumnezeu depășește orice putere de înțelegere, așa încât noi, oamenii, nu ne putem forma nicio idee despre atributele sale.) Chiar și așa însă, ce motiv am avea să acceptăm și cea de-a doua premisă, potrivit căreia ideea la care se referă Descartes trebuie neapărat să aibă o cauză? Nu ar putea oare să existe și fenomene care să nu aibă nicio cauză? Altfel spus, fenomene care pur și simplu apar „din întâmplare”? În fond și la urma urmei, așezat pe singura stâncă din mijlocul oceanului său de îndoieli, Descartes nu poate apela la nicio cunoștință empirică de gen științific. Și atunci, în solitudinea sa metafizică absolută, pe ce s-ar putea el baza, oare, pentru a nega ideea că anumite fenomene se întâmplă pur și simplu fără nicio cauză? Iar dacă opiniile sale îl poartă în direcția contrară acestei idei, nu ar trebui oare să se îngrijoreze că ar putea fi din nou victima Geniului Rău, care încearcă să-l facă să se încreadă într-un neadevăr?

Lucrurile devin însă și mai problematice atunci când ajungem la următorul pas al raționamentului. Să ne imaginăm că aş avea în minte ideea unei persoane perfect punctuale. Va trebui, oare, să îmi imaginez că această idee este cauzată de o persoană reală, pe care am întâlnit-o la un moment dat în viață? S-ar putea să am la îndemână o opțiune mult mai rezonabilă: aş putea, pur și simplu, să definesc înțelesul noțiunii mele, spunând că o persoană perfect punctuală este una care nu întârzie absolut niciodată (sau, poate, nici nu întârzie, nici nu ajunge prea devreme). Ca să înțeleg ce ar însemna ca cineva să corespundă acestei definiții, nu trebuie să întâlnesc vreodată o astfel de persoană. Pot pur și simplu să o descriu dinainte. Pot înțelege, cu alte cuvinte, ce condiție ar trebui să satisfacă cineva pentru a corespunde definiției mele, chiar dacă nu am cunoscut și nici nu aş putea vreodată să cunosc o astfel de persoană, întrucât ea nu există în mod real.

Probabil că Descartes ar respinge această analogie. Poate că el ar fi tentat, mai degrabă, să gândească în felul următor. Am, oare, în minte ideea de matematician perfect? Ei bine, aş putea începe prin a mă gândi la un matematician care nu a făcut niciodată vreo greșală. Dar acest lucru este, desigur, insuficient. Un matematician perfect trebuie să fie, de asemenea, inventiv și plin de imaginație însă, ca urmare a cunoștințelor mele foarte limitate în domeniul matematicii, nu am decât o idee confuză despre ce ar însemna aceste calități. În general, nu am

cum să înțeleg o invenție înainte ca ea să aibă loc – altfel, aş fi chiar eu autorul ei! S-ar părea, aşadar, că am nevoie de un matematician perfect pentru a-mi putea forma o idee („clară şi distinctă”) despre ce este un matematician perfect.

Posibil; însă în acest caz devine îndoielnic că pot avea o idee clară şi distinctă despre un matematician perfect şi, în mod analog, despre o fiinţă perfectă. În general, dacă pot să-mi formeze vreo idee despre o astfel de fiinţă, s-ar părea că trebuie să gândesc în acelaşi mod în care am făcut-o în cazul persoanei perfect punctuale. Astfel, mă voi gândi, de pildă, la cineva care nu face niciodată greşeli, care nu se comportă niciodată în mod răuvoitor, care nu se confruntă niciodată cu lucruri pe care să nu le poată face ş.a.m.d. Aş putea să adaug în imaginaţia mea un soi de strălucire specială acestei fiinţe, însă este evident că acest lucru nu mă va ajuta în niciun fel. Pare cu siguranţă o dovadă de îngâmfare, sau chiar de blasfemie, să-mi arog o înţelegere completă şi clară a atributelor lui Dumnezeu.

De fapt, Descartes însuşi oferă o analogie foarte interesantă într-o altă scriere de-a sa, analogie ce ameninţă însă argumentul bazat pe ideea perfecţiunii ca marcă divină:

Putem atinge un munte cu mâna, dar nu îl putem cuprinde cu braţele aşa cum cuprindem un copac sau un alt obiect nu prea mare. Pentru a înţelege un lucru, trebuie să-l putem cuprinde cu gândul; pentru a-l cunoaşte, este suficient ca gândurile noastre să-l atingă.¹²

Poate că, de fapt, prin intermediul definiţiilor noastre nu putem decât să „atingem” cu gândul attributele lui Dumnezeu, nu şi să le înţelegem. În acest caz însă, argumentul nu ne mai poate purta înapoi către un presupus ideal sau arhetip care să ne confere această putere de înţelegere.

Aşadar, pentru cei mai mulţi dintre noi argumentul cartezian al mărcii pare departe de oferi imunitate în faţa posibilităţii Geniului Rău – atât de departe încât el pare destul de uşor de respins chiar şi pentru cineva care nu se dedă îndoielii radicale. Un studiu bazat pe istoria ideilor ne poate dezvălui, în acest punct, câteva premise tacite ale raţionamentului, premise ce ne pot ajuta să trecem cu vederea scăpările lui Descartes. Fără îndoială, faptul că el s-a putut încrede în acest argument al mărcii într-o măsură mult mai mare decât noi se datorează în bună parte diverselor idei moştenite din tradiţii filosofice anterioare. Dintre acestea, una deosebit de importantă este aceea că în orice

¹² Acest pasaj este extras dintr-o scrisoare a lui Descartes către Marin Mersenne, la care se face referire chiar într-o notă de subsol în cadrul *Meditaţiilor*.

proces causal autentic, cauza *dă mai departe* (sau *transferă*) efectului o parte din proprietățile sale. Cu alte cuvinte, relația de cauzalitate este asemănătoare predării ștafetei într-o cursă athletică. Astfel, de pildă, este nevoie de căldură pentru a încălzi un corp și de mișcare pentru a produce mișcare. Este vorba aici de un principiu recurent în istoria filosofiei, cu care ne vom mai întâlni de câteva ori pe parcursul acestei cărți. În cazul de față, principiul cu pricina îl face pe Descartes să creadă că „perfectiunea” ideii sale trebuie să fi fost cumva „injectată” din exterior și anume de către o cauză perfectă.

Însă acest principiu referitor la cauzalitate nu poate fi imun în fața posibilității Geniului Rău. De fapt, nu este nici măcar un principiu adevărat. Ne-am obișnuit deja să întâlnim cauze care nu prezintă nicio asemănare cu efectele pe care le produc. Mișcarea unei bucăți de fier într-un câmp magnetic cauzează un curent electric, fără însă a purta vreo asemănare cu acesta din urmă. Mai mult, s-ar părea că Descartes – pradă acelorași influențe exercitate asupra lui de către tradițiile filosofice anterioare – gândea chiar că ideea de X trebuie neapărat să posedă însușirile lui X. Astfel, de pildă, ideea de infinitate ar fi ea însăși o idee infinită. (Să însemne oare asta că ideea de lucru solid trebuie să fie și ea solidă?) În mod asemănător, ideea de perfecțiune este o idee perfectă, presupunând, la rândul ei, o cauză perfectă. Dar s-ar putea foarte bine ca Geniul Rău să ne fi făcut să gândim acest lucru; oricum, așa cum am văzut deja, nu avem niciun motiv să ne încredem în el.

CERCUL CARTEZIAN

În pofida acestor dificultăți, Descartes este convins că raționamentul său este unul corect, întrucât fiecare pas din el este „clar și distinct”. El se află acum în posesia lui Dumnezeu, iar Dumnezeu nu ne poate înșela. Totuși, să ne aducem aminte că pentru a ajunge la acest rezultat, Descartes a trebuit să se bazeze pe ideile sale clare și distincte, luându-le pe acestea drept surse ale adevărului. Dar nu există oare o mare scăpare în toată această procedură? Cum rămâne cu Geniul Rău? Nu s-ar putea ca înseși ideile noastre clare și distincte să fie eronate? Pentru a respinge această posibilitate, Descartes se întoarce și apelează la Dumnezeu – un Dumnezeu a cărui existență tocmai a demonstrat-o – luându-l pe acesta drept garant al faptului că ideile clare și distincte sunt totodată și adevărate.

Primul gânditor care a strigat „fault”, acuzându-l pe Descartes că argumentează „în cerc” – de aici și faimoasa sintagmă „cerc cartezian” – a fost chiar

un contemporan al acestuia, Antoine Arnauld (1612–94).¹³ Descartes pare, într-adevăr, să accepte două relații incompatibile de prioritate. Avem de-a face, pe de-o parte, cu ideea că dacă percepem în mod clar și distinct o anumită propoziție p , atunci p este adevărată. Această idee poate fi abreviată cu ajutorul formulei „ $(CDp \rightarrow Ap)$ ”, care se citește după cum urmează: dacă p este clară și distinctă („ CD ”), atunci p este adevărată („ A ”). Să presupunem apoi că simbolizăm propoziția „Dumnezeu există și nu ne poate înșela” cu ajutorul literei „ E ”. În acest caz, circularitatea de care este acuzat Descartes constă în faptul că în anumite locuri el pare să susțină că putem ști $(CDp \rightarrow Ap)$ numai dacă știm mai întâi E , în timp ce în alte locuri afirmă că putem ști E numai dacă știm mai întâi $(CDp \rightarrow Ap)$. Este același impas în care ne regăsim uneori dimineața, atunci când simțim că avem nevoie de o ceașcă de cafea pentru a ne putea ridica din pat, dar trebuie totuși să ne ridicăm mai întâi din pat pentru a putea pregăti cafeaua.

Una dintre aceste două acțiuni trebuie să se petreacă înaintea celeilalte. Există un întreg corp exegetic preocupat să înțeleagă dacă Descartes se face într-adevăr vinovat de a fi căzut în această capcană. Anumiți comentatori citează pasaje din care pare să reiasă că el nu a susținut cu adevărat prima afirmație. Sugestia majoră ar fi aceea că enunțul E este necesar numai în scopul de a valida *amintirea* unor demonstrații. Astfel, atunci când percepem o anumită propoziție în mod clar și distinct, nu avem nevoie să ne bazăm pe nimic, nici măcar pe E , pentru a-i afirma adevărul. Mai târziu însă, când uităm demonstrația respectivei propoziții, numai E ne poate conferi dreptul de a afirma că ea trebuie totuși să fie adevărată, din moment ce am demonstrat-o o dată.

Potrivit altor comentatori, Descartes nu are nevoie de cea de-a doua relație de prioritate. El pur și simplu percepe, în mod clar și distinct, că Dumnezeu există, iar la baza acestei percepții nu trebuie neapărat să stea o regulă generală precum $(CDp \rightarrow Ap)$. Cu alte cuvinte, el poate fi sigur de această aplicare particulară a regulii, fără să cunoască în mod cert regula însăși. Aceasta este o idee foarte interesantă în sine, ce se bazează pe un adevăr fundamental: adesea, atașăm un grad mai mare de certitudine judecăților pe care le emitem în situații particulare, decât principiilor pe care le invocăm pentru a susține aceste judecăți. De exemplu, este foarte posibil să știi că o anumită propoziție este corectă din punct de vedere gramatical, fără să fii sigur însă de regulile gramaticale pe care ea le respectă. Totuși, mulți filosofi au respins cu tărie această posibilitate.

¹³ Obiecția lui Arnauld apare în cel de-al patrulea șir de întâmpinări ce urmează textului propriu-zis al *Meditațiilor*, pp. 103–104.

Mult admiratul personaj Socrate din *Dialogurile* lui Platon, de pildă, are o plăcere agasantă de a le smulge diverse afirmații interlocutorilor săi de umplutură, pentru a demonstra apoi că aceștia nu le pot susține pe baza unor principii generale coerente, conchizând în cele din urmă că respectivele afirmații sunt total nejustificate. Totuși, exemplul de mai devreme, bazat pe posibilitatea cunoașterii gramaticale, sugerează că raționamentul lui Socrate este eronat. Un alt exemplu este acela al percepției: pot recunoaște că o anumită ființă este soția mea, un câine *spitz* sau un membru al formației Rolling Stones, fără să fiu în posesia vreunor principii generale care să-mi „justifice” aceste reacții perceptive. Poate că sistemul meu cognitiv operează, într-adevăr, pe baza anumitor principii generale sau a unor „algoritmi” de transformare a stimulilor vizuali în astfel de reacții, însă cu siguranță că eu nu am nicio idee despre existența unor astfel de algoritmi. De aceea, nu aș fi capabil să-i răspund unui Socrate care m-ar interoga cu privire la principiile generale pe care se bazează procesele mele de recunoaștere perceptivă. Nu aș putea decât să bâigui și să bălmăjesc. În pofida acestui fapt, sunt perfect în stare să recunosc un câine *spitz*, un membru al trupei Rolling Stones sau pe propria mea soție. Metoda lui Socrate nu poate decât să le dea filosofilor o proastă reputație.

Ne putem întreba totuși *de ce* este Descartes atât de sigur de această aplicare particulară a regulii. De ce trebuie neapărat ca percepția sa clară și distinctă a existenței lui Dumnezeu să fie în sine un caz clar și distinct de percepție corectă a adevărului? Unii dintre noi suspectează, probabil, că acest sentiment de necesitate se datorează faptului că simpla menționare a lui Dumnezeu e de natură să întunece rațiunea mai degrabă decât să o lumineze.

În ceea ce ne privește, putem lăsa deoparte aceste probleme. Un lucru pare destul de clar: argumentul cartezian are un oarecare iz de „standard dublu”. Descartes pare că încearcă să evadeze din singurătatea *cogito*-ului său într-un mod ilicit, punând dintr-o dată sub tăcere îndoielile încorporate în ipoteza Geniului Rău. Iar acest lucru sugerează că el s-a așezat, încă de la început, pe o insulă complet pustie, din care nu există nicio scăpare.

FUNDAȚII ȘI REȚELE

Marele gânditor scoțian David Hume (1711–1776) i-a adus lui Descartes următoarea obiecție:

Există o specie de scepticism, care precede oricare cercetare și oricare filosofie, ce a fost mult prețuită de către Descartes și alții, ca pază suverană împotriva

erorii și a judecății pripite. Această specie de scepticism recomandă o îndoială universală, nu numai față de toate părerile și principiile noastre anterioare, ci și față de inșiși facultățile noastre, de a căror veridicitate, zic ei, trebuie să ne asigurăm printr-un lanș de raționamente dedus dintr-un principiu original care nu poate fi nicidecum greșit sau înșelător. Dar nici că există vreun asemenea principiu original care să aibă vreun privilegiu față de altele, care sunt în sine evidente și convingătoare; iar dacă ar exista, n-am putea înainta niciun pas dincolo de el, decât prin folosirea tocmai a acelor facultăți față de care se presupune că trebuie să fim deja neîncrězători. Starea de îndoială carteziană, așadar, dacă ar fi cu puțință (și evident nu este) să fie atinsă vreodată de vreo ființă omenească, ar fi cu totul de nelecuit; și niciun raționament nu ar putea vreodată să ne aducă într-o stare de siguranță și convingere asupra vreunui subiect.¹⁴

Dacă Descartes încearcă într-adevăr să se folosească de rațiune pentru a ține piept îndoielii universale cu privire la însăși veridicitatea rațiunii, atunci proiectul său nu poate avea sorti de izbândă.

Critica lui Hume pare convingătoare. S-ar părea, într-adevăr, că proiectul lui Descartes este sortit eșecului. Și atunci, care ar trebui să fie rezultatul acestui proiect? Să fie vorba oare despre un scepticism generalizat – cu alte cuvinte, despre un soi de pesimism cu privire la posibilitatea de a găsi vreo armonie între felul în care percepem noi lucrurile și felul în care sunt ele în realitate? Sau să fie vorba despre altceva? Trebuie să ne gândim și la alte posibilități.

O primă opțiune – cea îmbrățișată de către Hume – este aceea de a accepta că sistemul nostru de cunoștințe și opinii are nevoie de o fundație, dar de a nega, totodată, că această fundație ar putea avea statutul rațional căutat de Descartes. Veridicitatea simțurilor și raționamentelor noastre este ea însăși o *parte integrantă* a fundației. Ca atare, ea nu poate fi demonstrată pe baza *altor* „principii originare”. Atunci când nu ne îndeletnicim cu studiul filosofiei, cu toții găsim că este natural să ne încredem în mărturiile simțurilor. Suntem învățați încă de mici să facem acest lucru, iar pe măsură ce creștem începem să distingem, pe fundalul cunoștințelor naturale pe care le dobândim, acele arii în care suntem în pericol de a ne înșela (cum ar fi iluziile sau mirajele). Iar pentru aceasta nu avem nevoie decât de funcția auto-reglatorie a sistemului nostru de opinii, funcție la care ne-am referit și mai devreme. Această abordare poate fi clasificată drept „fundamentalism nonrațional sau *natural*”. (Trebuie să facem observația că această denumire nu are menirea de a sugera că abordarea ar fi

¹⁴ Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Secțiunea XII, pp. 211-212.

bazată pe un element *irațional*, ci doar de a sublinia că elementele fundației nu pot face față examenului Geniului Rău, impus de o rațiune în căutare de cunoștințe dincolo de orice îndoială, așa cum ar fi sperat Descartes.) De altfel, Hume însuși a avansat în scrierile sale mai multe argumente împotriva apelului la raționalitate, argumente asupra cărora ne vom apleca la timpul potrivit.

Accentuarea modalităților naturale de formare a opiniilor rezonează cu o altă tendință, întâlnită atât la Hume cât și la alți filosofi britanici din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, de neîncredere în puterea rațiunii pure, neasistate de alte capacități. Potrivit acestor filosofi, cel mai bun punct de legătură dintre mintea umană și lumea înconjurătoare nu este acela în care se cristalizează o demonstrație matematică, ci acela în care vedem sau atingem un lucru obișnuit. Altfel spus, paradigma lor nu este aceea a rațiunii, ci a experienței senzoriale. Datorită acestui fapt, ei sunt clasificați în general drept filosofi *empiriști*, în timp ce Descartes este un exemplu clasic de gânditor *raționalist*. Aceste etichete riscă însă să estompeze o sumedenie de detalii importante. De pildă, în anumite momente în care se simte împresurat, Descartes pare să admită că avantajul real al ideilor clare și distincte este acela că nu ne putem îndoi de ele atunci când le avem. Această certificare nu derivă atât din puterea rațiunii, cât mai degrabă din același tip de forță naturală pe care Hume o atribuie cunoștințelor empirice de bază. Mai mult, așa cum vom avea ocazia să vedem în curând, principalul susținător al empirismului britanic, filosoful John Locke (1632–1704), nu este în realitate mai puțin raționalist decât cei mai aprigi dintre adepții raționalismului. De altfel, marii filosofi au acest obicei deranjant de a rezista oricărei etichetări.

Potrivit abordării descrise mai devreme, problema lui Descartes pare a fi aceea că se încrede prea mult în puterea rațiunii. Se presupune, în schimb, că lucrul în care merită cu adevărat să ne încredem este *puterea naturii* – mai precis, tendința noastră firească de a dobândi cunoștințe și de a le corecta sau regla pe parcurs. Cum rămâne, în acest caz, cu Geniul Rău? Potrivit acestei abordări, adevărata morală pe care o putem trage în urma eforturilor depuse de către Descartes este aceea că, odată ce ne lăsăm pradă interogațiilor referitoare la felul în care experiența și gândirea noastră (în totalitatea lor) sunt în armonie cu lumea reală (în totalitatea ei), singura modalitate de a ajunge la un răspuns este aceea de a apela la un act de credință. Cu alte cuvinte, „Dumnezeul” invocat de Descartes este doar un simbol pentru acel lucru, oricare ar fi el, ce asigură armonia dintre lume și opiniile noastre despre ea. Totuși, așa cum remarcă Hume în paragraful citat mai devreme, în viața de zi cu zi nu simțim nevoia să ne lăsăm

în astfel de interogații. În acest sens, îndoiala hiperbolică este nerealistă și tot astfel sunt și răspunsurile pe care ea le solicită.

Dacă unii dintre dumneavoastră vor găsi poate că această idee este una rezonabilă, alții în schimb vor vedea în ea expresia unui anumit sentiment de autosuficiență. Pentru a slăbi puțin forța acestei acuzații, am putea face următoarea observație: faptul că privim metoda îndoielii ca pe una nerealistă nu înseamnă neapărat că întoarcem spatele, pur și simplu, problemei inițiale a raportului dintre realitate și aparență, dintre felul în care sunt lucrurile și felul în care le concepem noi. Putem însă să abordăm această problemă *din interiorul* propriului nostru sistem de opinii și cunoștințe. De altfel, Hume însuși, în încercarea sa de a articula o astfel de abordare, avea să dea peste o mulțime de obstacole și dificultăți inerente manierei noastre obișnuite de a concepe lucrurile, dificultăți suficient de mari pentru a reintroduce un anumit tip de scepticism cu privire la capacitatea noastră de a cunoaște lumea înconjurătoare. Despre acest subiect vom vorbi însă în Capitolul șapte.

Totuși, cu două secole mai târziu, avem un motiv în plus să fim optimiști. Mai precis, putem presupune că evoluția, responsabilă de faptul că dispunem de capacități senzoriale și intelectuale, nu ar fi selecționat aceste capacități (cel puțin în forma lor actuală) dacă ele nu ar fi *funcționat*. De pildă, simțul vederii nu ne-ar fi de niciun folos dacă nu ne-ar informa despre prezența potențialilor prădători, a hranei sau a partenerilor într-un mod adecvat – adică atunci și numai atunci când ne aflăm cu adevărat în prezența lor. Ca atare, putem presupune că acest simț este astfel construit încât să ne informeze în mod corect asupra lucrurilor de acest fel. Așadar, armonia dintre minte și lume se datorează faptului că lumea este în ultimă instanță responsabilă pentru felul în care mințile noastre evoluează. Funcția pe care ele o îndeplinesc este aceea de a reprezenta realitatea în așa fel încât să ne permită satisfacerea nevoilor; dacă ar fi fost construite în așa fel încât reprezentările pe care ni le furnizează să nu corespundă realității, atunci noi, ca specie, nu am fi putut supraviețui. Acesta nu este un argument menit să respingă ipoteza Geniului Rău. El apelează la fapte despre lumea înconjurătoare pe care le considerăm știute. Din păcate, vom ajunge mai târziu într-o arie mai dificilă, cea a îndoielilor lui Hume, unde lucrurile pe care considerăm că le știm despre lume au darul de a pune însăși această cunoaștere sub semnul îndoielii.

Cea de-a doua opțiune este aceea de a respinge pur și simplu ideea că am avea nevoie de un „fundament” pentru cunoașterea noastră, fie el una de tip rațional, așa cum spera Descartes, fie unul naturală, așa cum propunea Hume. În cadrul acestei noi abordări, accentul se pune în schimb pe *structura coerentă*

a sistemului nostru obișnuit de opinii și cunoștințe: altfel spus, pe faptul că elementele acestui sistem sunt în armonie unul cu altul, în timp ce experiențele și ideile sporadice pe care le avem în vis au un caracter fragmentar și incoerent. Putem remarca, apoi, că una dintre trăsăturile remarcabile ale unui sistem coerent este aceea că nu are nevoie de o fundație. Corăbiile, rețelele și împletiturile de tot felul, de pildă, sunt alcătuite din mai multe părți interconectate și își datorează rezistența întocmai acestor interconexiuni. Ele nu au nevoie de o „temelie”, de un „prim punct” sau de un „fundament”. În structurile de acest fel, fiecare parte poate fi susținută de către alte părți, fără a exista totuși o parte care să le susțină pe toate celelalte și să nu aibă ea însăși nevoie de susținere. În mod asemănător, atunci când o anumită opinie este pusă sub semnul întrebării, putem apela la altele pentru a o susține; desigur, dacă se dovedește că nu există nici o altă opinie pe baza căreia ea să poată fi susținută, reiese că trebuie să o abandonăm. Filosoful austriac Otto Neurath (1882–1945) s-a folosit de următoarea metaforă extrem de plastică pentru a reprezenta situația în care se află sistemul nostru de cunoștințe:

Suntem asemenea marinărilor care, în largul mării, trebuie să-și reconstruiască corabia fără a avea posibilitatea de a porni de la bază.¹⁵

Fiecare parte poate fi înlocuită, cu condiția ca în orice moment să rămână suficiente părți intacte pentru a susține întregul. Însă structura nu poate fi atacată în ansamblul ei, iar dacă vom încerca să facem acest lucru vom sfârși pe stânca pustie a lui Descartes.

Această abordare este denumită de obicei „coerentism”, iar motto-ul ei este următorul: deși toate argumentele au nevoie de premise, nu există un singur lucru care să poată servi drept premisă pentru toate argumentele. Cu alte cuvinte, nu există un fundament unic pe care să se poată sprijini toată cunoașterea noastră. Dintr-un anumit punct de vedere, coerentismul este o teorie atractivă, însă din alte puncte de vedere această teorie nu este pe deplin satisfăcătoare. Caracterul atractiv al teoriei constă în faptul că ea ne permite să renunțăm la idealul greu de atins al unui fundament unic. Pe de altă parte însă, nu e foarte clar în ce măsură coerentismul dispune de suficiente elemente pentru a înlocui acest ideal. Și aceasta deoarece cu toții am părut a înțelege, fără prea mare dificultate, posibilitatea teoretică reprezentată de Geniul Rău – și anume, posibilitatea ca sistemul nostru obișnuit de opinii să fie complet eronat, în pofida faptului că este unul complex, coerent și interconectat. Așa cum am remarcat

¹⁵ Imaginea propusă de Neurath apare în lucrarea *Anti-Spengler*.

și în introducerea acestui capitol, încă de la vârsta copilăriei ni se întâmplă, în mod perfect firesc, să ne întrebăm dacă nu cumva întreaga noastră experiență este de fapt doar un vis. De aceea, am putea simpatiza cu gândul lui Descartes potrivit căruia, dacă singurele opțiuni pe care le avem înaintea sunt coerentismul și scepticismul, atunci acesta din urmă reprezintă alegerea mai cinstită.

Conchizând, este util să reținem următoarele patru posibilități în domeniul epistemologiei (adică al teoriei cunoașterii). Avem, în primul rând, fundaționalismul rațional al lui Descartes. În al doilea rând, avem fundaționalismul natural al lui Hume. Apoi există teoria coerentistă. Și în final, înălțându-se asupra tuturor acestora ca un spectru, stă scepticismul, conform căruia cunoașterea e imposibilă. Fiecare dintre aceste teorii s-a bucurat de susținători redutabili. Indiferent pe care dintre ele o preferați, vă veți găsi așadar în compania unor mari filosofi. În timp ce unii cititori cred că Descartes a avut dreptate aproape întru totul, alții consideră în schimb că majoritatea raționamentelor sale sunt eronate. Sarcina cea mai dificilă este însă aceea de a apăra cu argumente răspunsul pe care îl găsim în mod intuitiv corect.

SCEPTICISMUL LOCAL

Scepticismul poate apărea fie în varianta sa globală, exemplificată de cugetările lui Descartes, fie într-o manieră locală, mai precis în legătură cu un domeniu particular de gândire. Astfel, de pildă, o anumită persoană ar putea fi convinsă că există cunoaștere veritabilă în știință, îndoindu-se însă de faptul că putem dobândi cunoștințe sigure în domenii precum etica, politica, sau critica literară. În scurt timp vom întâlni mai multe astfel de domenii particulare în care nici măcar nu avem nevoie de metoda îndoielii hiperbolice, ci doar de un dram de precauție, pentru a deveni îndată nesiguri pe ceea ce știm. Până atunci, însă, este interesant să reflectăm asupra câtorva alte domenii generale în care scepticismul produce perplexitate. Filosoful britanic Bertrand Russell (1872–1970), de pildă, a luat în considerare noțiunea de timp.¹⁶ Cum putem ști cu siguranță că întreaga lume nu a luat de fapt ființă acum doar câteva momente, fiind alcătuită însă într-o asemenea manieră încât să pară că ar data din vremuri mult mai vechi? Printre semnele înșelătoare care ne-ar face să credem că lumea noastră are o istorie foarte îndelungată s-ar număra, desigur, diverse modificări

¹⁶ Exemplul lui Russell cu privire la scepticismul despre timp apare în cartea sa, *An Outline of Philosophy*, pp. 171-172.

ale creierului uman care să producă ceea ce, în mod obișnuit, numim „amintiri”, precum și alți factori pe care în mod obișnuit îi interpretăm drept indicii de vârstă îndelungată. De fapt, mai mulți gânditori din epoca Victoriană, care încercau din răspuțeri să pună de acord viziunea biblică asupra istoriei acestei lumi cu mărturiile științifice aduse de descoperirea fosilelor, propuseseră deja idei similare cu privire la geologie. Potrivit acestor gânditori, Dumnezeu a creat de fapt lumea în urmă cu aproximativ 4000 de ani, plantând totodată în ea diverse indicii înșelătoare potrivit cărora Pământul ar data de aproximativ 4000 de milioane de ani (precum și alte indicii, am putea adăuga noi, conform cărora Universul datează de aproximativ 13000 de milioane de ani). Această idee nu a câștigat niciodată o prea mare popularitate, probabil datorită faptului că, odată ce începi să ai îndoieli referitoare la timp, poți deveni sceptic cu privire la absolut orice altceva sau poate doar pentru că susținătorii ei păreau să-l înfățișeze pe Dumnezeu ca pe un imens farsor. Posibilitatea imaginată de Russell pare una aproape la fel de forțată ca cea a Geniului Rău avansată de către Descartes.

Cu toate acestea, scenariul lui Russell are o anumită particularitate demnă de a ne pune pe gânduri: din punct de vedere științific, se poate argumenta că el are un grad *mai mare* de probabilitate decât alternativa în care credem cu toții! Și aceasta deoarece știința ne spune că sistemele cu un grad scăzut de entropie – cu alte cuvinte, sistemele „bine ordonate” – sunt mult mai puțin probabile decât cele cu entropie mare.¹⁷ Mai mult, pe măsură ce un sistem fizic precum cosmosul evoluează, gradul său de entropie (sau de dezordine) crește. Fumul de țigară nu se mai întoarce niciodată la sursă, așa cum nici pasta de dinți nu mai revine în tub. Ceea ce e cu adevărat extraordinar este că a existat vreodată *suficientă* ordine în lume încât fumul să fie în țigară și pasta în tub. Așadar, ar putea argumenta cineva, o lume moderat dezordonată, precum cea în care trăim acum, poate lua „mai ușor” ființă decât una aflată într-un stadiu anterior de evoluție, caracterizat de o entropie mai mică, adică de un grad mai mare de ordine. Intuitiv vorbind, am putea spune că există pur și simplu mai multe feluri în care acest lucru se poate întâmpla, așa cum, în jocul de Scrabble, la o extragere inițială de șapte litere există mai multe șanse să obținem cuvinte formate din patru sau din cinci litere decât cuvinte formate din șapte. Prin analogie, continuă același argument, s-ar putea spune că Dumnezeu, sau Natura, ar avea mult mai puțin de muncit pentru a crea din nimic o lume precum cea a zilelor noastre, decât pentru a crea un Univers caracterizat de un grad mic de entropie, cum se

¹⁷ Problema probabilității și a entropiei este discutată mai amplu în Cap. 2 al cărții lui Huw Price *Time's Arrow and Archimedes' Point*.

presupune că era acesta acum treisprezece miliarde de ani, atunci când a apărut din nimic. Ca atare, este mai probabil ca lumea noastră să fi luat ființă în primul dintre aceste feluri. Comparând cele două idei strict din punct de vedere al gradului lor de probabilitate, ipoteza fantastică a lui Russell câștigă în fața simțului comun. Îi las pe cititorii mei să mediteze asupra acestui fapt.

MORALA

Așadar, cum oare ar trebui să ne raportăm la noțiunea de cunoaștere? Această noțiune presupune, în primul rând, o anumită *autoritate*: oamenii care dețin cunoaștere într-un anumit domeniu sunt aceia pe care trebuie să-i ascultăm. De asemenea, noțiunea mai implică și ideea de *acuratețe*: oamenii care dețin cunoaștere sunt aceia care detectează adevărul cu acuratețe, asemenea unor instrumente precise. Atunci când susținem *despre noi înșine* că posedăm cunoaștere, ne conferim de fapt acest tip de acuratețe. Iar dacă atribuim autoritate *altor* persoane sau altor metode de investigație, înseamnă de fapt că le considerăm pe acestea ca fiind precise. Scenariile bizare imaginate de către filosofi precum Descartes sau Russell au tocmai menirea de a pune sub semnul îndoielii această noțiune de acuratețe. Odată ce luăm în considerare posibilitățile fantastice descrise în ele, ideea unei conexiuni demne de încredere între realitate și percepțiile noastre începe să se clatine. Pentru a ne recăpăta siguranța, trebuie să putem susține cu argumente temeinice că ipotezele sceptice sunt fie imposibile, fie măcar extrem de improbabile. Adevărata problemă este însă aceea că, pe de-o parte, imposibilitatea lor este extrem de dificil de demonstrat, iar pe de altă parte, ideile noastre cu privire la probabilități nu sunt suficient de clare în domenii într-atât de abstracte. De aceea, este greu de văzut cum am putea argumenta că aceste ipoteze nu au nicio șansă să fie adevărate, fără a ne baza, în argumentele noastre, tocmai pe noțiunile și opiniile pe care ele le pun sub semnul îndoielii. Ca atare, s-ar părea că nu putem ieși niciodată în totalitate de sub atracția – sau mai degrabă de sub amenințarea – scepticismului. *S-ar putea* ca reprezentările noastre despre lume să fie demne de încredere și exacte, dar la fel de bine s-ar putea ca ele să fie complet eronate. Întorcându-ne la analogia dintre filosofie și inginerie (pe care am întâlnit-o deja în Introducerea acestei cărți), am putea spune că structura generală a gândirii noastre prezintă numeroase decalaje sau clivaje: în speță, decalajul pe care l-am avut în vedere în cadrul acestui capitol este acela dintre felul în care ni se prezintă nouă lucrurile și felul în care ar putea ele să fie în realitate. De obicei, ne arogăm dreptul de a umple aceste

goluri și de a micșora decalajele. Dar dacă, în realitate, nu dispunem de temeiuri clare pentru a ne încrede în opiniile noastre și în capacitatea lor de a detecta cu acuratețe adevărul, s-ar putea ca acest drept să fie, de fapt, unul iluzoriu și ne-intemeiat. Întocmai aceasta este ideea asupra căreia insistă filosofi sceptici. Din perspectiva lor, încrederea pe care o manifestăm în general în armonia dintre reprezentările noastre și lumea externă nu este decât o dovadă de dogmatism și de credință oarbă.

Așadar, Descartes pare să fi ridicat o problemă foarte dificilă referitoare la noțiunea de cunoaștere. Tot de la el moștenim și alte mari dificultăți cu privire la felul în care înțelegem natura propriei noastre minți, precum și locul pe care aceasta îl ocupă în natură. Mai mult, întreaga revoluție științifică, printre ai cărei inițiatori se numără și Descartes, a adus în prim-plan numeroase probleme referitoare la capacitatea noastră de a înțelege lumea în care trăim. În acest capitol, am inventariat împreună câteva dintre dificultățile ce țin de noțiunea de cunoaștere. În capitolul următor ne vom întoarce privirile, în schimb, asupra propriei noastre minți.

Capitolul doi

Mintea

Să presupunem că am pus de-o parte problema generală a armoniei dintre reprezentările noastre și realitate. Să ne urăm nouă înșine succes, în speranța că vom fi suficient de norocoși încât tot ceea ce considerăm că știm despre această lume să se și dovedească adevărat. Dar oare cât de bine se armonizează cunoștințele noastre între ele? Potrivit lui Descartes, mintea umană este un obiect special, intim, al unei cunoașteri imediate, nemijlocite. Mai precis, fiecare dintre noi este lăsat cu propria sa minte ca obiect special, intim, al cunoașterii sale imediate. Însă, chiar dacă acceptăm că principiul *cogito*-ului cartezian ne poate salva în acest fel din oceanul îndoielii hiperbolice, este clar că el *nu* ne poate oferi, în același timp, și o cale de acces către conștiința *altor* persoane. Și atunci, cum putem să știm cu adevărat ce se întâmplă în mințile celorlalți? Cum putem ști, de pildă, că alții percep culoarea albastru la fel ca noi? Nu s-ar putea ca unii dintre noi să simtă durerea mai acut, dar să se plângă mai puțin, iar alții să o simtă mai puțin acut, dar să se vaite mai tare? Cum ar trebui să înțelegem raportul dintre minte și corp, dintre creier și comportamentul nostru?

FANTOMA DIN MAȘINĂ

După cum am văzut deja în capitolul precedent, Descartes considera că putem dobândi o cunoaștere mult mai sigură și mai certă despre propria noastră minte decât despre restul lumii, ajungând la această concluzie în primul rând datorită strategiei speciale pe care o întrebuița în lupta contra scepticismului. Totuși, el era în același timp și un om de știință. Autor al mai multor descoperiri fundamentale în domeniul opticii, Descartes practica totodată și disecții umane, ajungând astfel să cunoască destul de multe despre transmiterea impulsurilor către creier pe calea nervilor. Știa, de pildă, că acest fenomen are loc prin intermediul unui proces fizic de transmisiune, ce implică o „întindere” sau o „mișcare violentă” a nervilor, altfel spus, în termenii științifici ai zilelor noastre,

transmiterea unui impuls electrochimic prin sistemul nervos.¹⁸ Cele cinci simțuri de care dispunem – vederea, atingerea, gustul, mirosul și auzul – activează sistemul nervos, iar acesta transmite mesaje către creier. Creierul, desigur, nu este o simplă bucată de materie nediferențiată. Anumite părți ale lui transmit semnale către alte părți și, în cele din urmă, înapoi către corp; în acest fel, se stabilesc întregi modele de activare cerebrală. Toate aceste procese țin de nivelul neurofiziologiei și sunt, în principiu, accesibile public: dacă am dispune de instrumente adecvate, le-am putea expune cu ușurință unei clase de elevi.

Dar ce se întâmplă mai departe?

Ei bine, acum intervine momentul magic. „Mintea” (adică substanța cugetătoare sau „res cogitans”) este și ea afectată de ceea ce se întâmplă în creier, în fața noastră deschizându-se astfel întregul univers al experienței senzoriale. Subiectul vede culori, aude sunete, simte texturi, temperaturi, gusturi sau mirosuri. Universul experienței senzoriale este alcătuit din procese mentale, care se desfășoară pe planul conștiinței subiective. Aceste procese nu sunt accesibile public, ci private. Întreaga clasă de elevi poate vedea cum se transmit impulsuri prin intermediul sinapselor dintre neuroni, însă numai posesorul respectivului creier poate simți durerea asociată acestor impulsuri. În încercarea sa de a localiza aria cerebrală în care se petrece acest fenomen magic, Descartes susținea, cu temeiuri neurofiziologice destul de bune, că ea s-ar găsi în glanda pineală, o structură aflată în partea centrală a creierului, despre care el credea că ar fi locul în care mesajele trec din domeniul fizic în cel pur mental.

Potrivit lui Descartes, procesele mentale nu sunt doar intrucâtva diferite de cele fizice; ele aparțin unui tip special de substanță, o substanță imaterială, de natură spirituală, asemănătoare oarecum ectoplasmei. Strict vorbind, o afirmație de genul „Eu m-am gândit la Regină și am făcut o plecăciune” conține, potrivit acestei viziuni, o anumită ambiguitate: *eul* din prima parte a frazei, ce stă ca subiect al gândirii, nu este identic cu cel subînțeles în a doua parte a frazei, adică cu corpul care face o plecăciune. Gândurile și experiențele senzoriale sunt fenomene ce survin într-un anumit tip de substanță, în timp ce mișcarea și poziția sunt atributele unui cu totul alt tip de substanță. Ca urmare a acestei particularități, doctrina lui Descartes este numită și „dualism substanțial” sau „dualism al substanței”. Această doctrină afirmă nu doar că există două feluri de proprietăți (mentale și fizice) și că oamenii le posedă pe ambele ci, mai mult, că există două tipuri fundamental distincte de lucruri sau de substanțe ce pot sta la baza acestor proprietăți. Bineînțeles, această idee este foarte convenabilă

¹⁸ Pentru ideile lui Descartes cu privire la sistemul nervos, a se vedea în special *Meditația a VI-a*, pp. 64-66.

din punct de vedere teologic, întrucât ne deschide calea către doctrina sufletului nemuritor: de vreme ce sufletul și corpul sunt două entități distincte, nu există niciun motiv pentru care substanța spirituală, din care este alcătuit sufletul, nu ar putea supraviețui dispariției celei materiale, din care este alcătuit corpul. Însă această formă de dualism substanțial nu este singura doctrină dualistă pe care ne-o putem imagina. Cineva ar putea susține, de pildă, că proprietățile mentale se deosebesc foarte mult de cele fizice, dar că un corp superior organizat, precum cel omenesc, poate deține ambele tipuri de proprietăți, așa cum, la urma urmei, un proiectil poate avea atât masă cât și viteză, cu toate că aceste două proprietăți sunt foarte diferite. Teoria conform căreia există două tipuri distincte de proprietăți (mentale și fizice), ce pot aparține unei singure substanțe (de felul aceleia din care sunt alcătuite animalele de dimensiuni mari), se numește „dualism al proprietăților”.

Ideile lui Descartes ne conduc în mod firesc către o viziune despre care am putea spune, folosindu-ne de o expresie a filosofului britanic Gilbert Ryle (1900–1976), că ne înfățișează ființa umană ca pe o „fantomă într-o mașină”.¹⁹ Procesele ce au loc în interiorul mașinii, cu alte cuvinte în interiorul corpului omenesc, sunt de aceeași natură ca și alte procese ce se desfășoară în universul fizic. Ele constau în interacțiuni la nivelul unor entități materiale familiare: molecule și atomi, câmpuri și forțe electrice. Însă procesele din partea „fantomatică” a ființei umane, mai precis din interiorul *minții*, sunt de o natură cu totul diferită. Este vorba, poate, de procese ce au loc la nivelul unei substanțe spirituale, asemănătoare ectoplasmei sau forței imateriale din care sunt alcătuiți îngerii și spiritele. Potrivit credinței populare, aceste entități pot exista chiar și în lipsa unui corp fizic. Oamenii, pe de altă parte, vădesc o legătură strânsă între cele două tipuri de substanțe: atunci când înțepăm pe cineva cu acul, producem atât niște fenomene de natură fizică, cât și o anumită stare sau experiență mentală (durere). Viceversa: un anumit act mental, cum ar fi amintirea unei greșeli din trecut, poate produce diverse efecte de natură fizică (suspine, înroșirea obrazilor etc.). Așadar, procesele ce se desfășoară pe unul dintre cele două planuri (fizic sau imaterial) pot cauza diverse manifestări pe celălalt plan. Cu toate acestea, cele două niveluri rămân, în principiu, perfect distincte.

¹⁹ Această sintagmă este folosită de către Ryle în cartea sa *Concept of Mind*. Ar trebui să menționăm totuși că în viziunea lui Descartes sufletul nu este legat de corp „precum marinarul de corabia sa”, așa încât rămâne o întrebare exegetică deschisă dacă nu cumva el încerca să articuleze, de fapt, o teorie mai sofisticată.

FIINȚE ZOMBI ȘI MUTANȚI

Această viziune despre ființa umană nu îl singularizează pe Descartes. Din contră, ea stă la baza multora dintre principalele credințe religioase ale lumii, mai precis la baza oricărei doctrine ce susține că oamenii pot supraviețui morții fizice sau că sufletul poate subzista separat de corp. Cu toate acestea, doctrina dualistă întâmpină probleme extrem de grave, poate chiar insurmontabile.

Prima problemă este una de natură epistemologică. Așa cum tocmai am discutat în urmă cu câteva paragrafe, o ființă umană normală manifestă o corelație strânsă între procesele de natură fizică și cele de natură mentală. Dar ce îndreptățire avem să credem acest lucru? Să luăm în considerare următorul scenariu posibil:

Posibilitatea existenței ființelor zombi. Ființele zombi arată și se comportă întocmai ca noi, oamenii normali. Din punct de vedere al proprietăților fizice, ele nu se disting prin nimic de noi. Dacă ar fi să analizăm creierul unei ființe, am găsi că el funcționează exact precum creierul unui om normal. Dacă am înțepa o ființă zombi cu acul, acesta s-ar comporta la fel ca noi: de pildă, ar striga „Au!”. Cu toate acestea, ființele zombi diferă de noi prin faptul că nu posedă conștiință. Folosindu-ne de metafora lui Ryle, am putea spune că în interiorul mașinării fizice a corpului lor nu sălășluiește nicio fantomă.

Totuși, întrucât o ființă zombi arată și se comportă exact la fel ca mine sau ca dumneavoastră, nu există niciun criteriu fizic pe baza căruia să putem deosebi cu certitudine care dintre ființele cu care avem de-a face în mod normal sunt ființe zombi și care sunt pe deplin oameni, înzestrați cu conștiință la fel ca mine sau ca dumneavoastră. Sau, cel puțin, la fel ca mine. Căci, de îndată ce iau în considerare posibilitatea ființelor zombi, îmi dau seama că nu pot fi prea sigur în legătură cu nimeni altcineva în afară de mine. Poate că, de fapt, conștiința este rezultatul extrem de rar al unui sistem complex de interacțiuni între creier și corp. Și poate că numai eu mă aflu în posesia unui astfel de sistem complex: restul ființelor din jurul meu ar putea fi, în realitate, doar niște ființe zombi.

Iată acum un alt fel în care ar putea fi alcătuită lumea noastră:

Posibilitatea existenței mutanților. Mutanții arată și se comportă întocmai ca noi, oamenii normali. Din punct de vedere al proprietăților fizice, ei nu se disting prin nimic de noi. Dacă ar fi să analizăm creierul unui mutant, am găsi că el funcționează exact precum creierul unui om normal. Dacă am înțepa un mutant cu acul, acesta s-ar comporta la fel ca noi: de pildă, ar striga „Au!”.

Spre deosebire de ființele zombi, mutanții *sunt* înzestrați cu conștiință. Folosindu-ne din nou de metafora lui Ryle, am putea spune că în interiorul mașinării fizice a corpului lor chiar sălășluiește o fantomă. Totuși, procesele și stările prin care trece spiritul unui mutant nu sunt deloc așa cum ne-am aștepta să fie. De pildă, atunci când este înțepat cu acul, un mutant are o experiență mentală asemănătoare cu cea pe care un om normal o trăiește atunci când aude nota do cântată la clarinet. Cu toate acestea, mutantul strigă „Au!”, deoarece creierul său funcționează la fel ca al nostru: atunci când primește stimulii provenind din împunsătura cu acul, dă naștere unui lanț causal de procese ce determină, în cele din urmă, emiterea interjecției „Au!”. Pe de altă parte, atunci când aude nota „do” cântată la clarinet, mutantul simte o durere extrem de acută, însă reacționează la întreaga experiență zâmbind încântat. Atunci când vede o cutie poștală englezească, un mutant o percepe ca fiind galbenă, iar atunci când privește un câmp cu narcise, vede de fapt niște flori albastre. Cu alte cuvinte, stările și experiențele conștiente ale unui mutant nu au nicio legătură cu ceea ce se întâmplă în mod normal în mintea mea sau a dumneavoastră. Sau, cel puțin, ele nu au legătură cu ceea ce se întâmplă în mintea mea. Căci, de îndată ce iau în considerare posibilitatea mutanților, îmi dau seama că nu pot fi prea sigur în legătură cu nimeni altcineva în afară de mine. Poate că, în comparație cu mine, toți ceilalți oameni sunt de fapt niște mutanți.

Problema pe care o ridică aceste două experimente mentale este următoarea: dacă viziunea dualistă, de tip cartezian, asupra minții umane este într-adevăr corectă, atunci e foarte posibil ca scenariile de acest fel să fie de fapt reale. Posibilitățile pe care ele le descriu sunt destul de supărătoare și poate tocmai de aceea, în mod obișnuit, nu suntem dispuși să reflectăm prea mult asupra lor (deși suspectez că ele ne trec prin minte mai des decât ipotezele fanteziste din Capitolul unu).

Prima reacție pe care am putea-o avea față de aceste scenarii ar fi aceea de a accepta, pur și simplu, problemele pe care ele le ridică, și de a încerca să le înfruntăm pieptiș. Să presupunem, așadar, că ipotezele imaginate mai sus ne pun în fața unor posibilități reale. Poate că, într-adevăr, nu putem ști niciodată cu certitudine *ce anume* se întâmplă în mintea altor persoane sau *dacă* se întâmplă cu adevărat ceva. Dar nu suntem oare îndreptățiți, cu toate acestea, măcar să *presupunem* că experiențele mentale ale altora se aseamănă cu ale noastre? Nu putem oare să ne luăm pe noi înșine drept modele pentru restul lumii? Desigur, în acest caz nu vom mai putea vorbi despre o *cunoaștere* autentică, ci mai degrabă despre o ipoteză sau despre o *conjectură*. La urma urmei însă, această conjectură este una foarte *rezonabilă*. Argumentul expus pe scurt în

acest paragraf încearcă, așadar, să stabilească existența altor minți bazându-se pe un raționament prin analogie.

Problema acestui argument însă este că analogia pare a fi una extrem de slabă. Putem subscrie aici interogației ironice a marelui filosof austriac Ludwig Wittgenstein (1889–1951): „Și cum pot eu oare să generalizez *un* caz într-un mod atât de iresponsabil?”²⁰ Simplul fapt că într-un anumit caz – mai precis, în *propriul meu* caz – există un anumit tip de experiență mentală asociată, poate printr-un noroc, funcționării normale a creierului și a corpului meu, nu pare să-mi ofere nicio îndreptățire să presupun că același lucru se întâmplă în cazul tuturor celorlalți oameni. Dacă eu am o cutie în interiorul căreia se găsește un gândăcel, aceasta nu înseamnă că oricine altcineva care posedă o cutie similară trebuie să aibă în ea un gândăcel!

Mai mult, odată ce luăm în considerare acest exemplu, ne putem da seama destul de ușor că nu avem niciun temei pentru a susține că gândăceii pot exista doar în cutii. Cu alte cuvinte, de ce să nu presupunem că până și lucrurile care diferă foarte mult de noi, din punct de vedere al alcătuirii fizice, ar putea fi conștiente: pietrele, de pildă, sau florile?

Poate că la acest stadiu vom fi mai degrabă tentați să ignorăm, pur și simplu, scenariile cu ființe zombi și mutați sau să le privim ca pe niște simple fantezii filosofice, ireale și neverificabile. Aceasta nu ar fi o reacție însă prea înțeleaptă din partea noastră. Posibilitățile descrise de aceste scenarii sunt, într-adevăr, neverificabile. Motivul este acela că oamenii de știință din domeniul neurofiziologiei, de pildă, nu pot descoperi părți din conștiință așa cum descoperă neuroni, sinapse și modele de activare cerebrală – cum spuneam mai devreme, conștiința nu poate fi surprinsă și prezentată apoi pe un ecran, în fața unei clase de studenți. Pe de altă parte, însă, dacă doctrina dualistă de tip cartezian este corectă, atunci devin neverificabile până și ipotezele în care ne încredem cu toții în mod firesc, cum ar fi, de pildă, aceea că ceilalți oameni *nu* sunt ființe zombi sau mutați! Potrivit dualismului, aceste ipoteze nu fac decât să profeseze o credință oarbă. Ceea ce înseamnă, în definitiv, că o persoană care se încrede în scenariul ființelor zombi nu e cu nimic mai prejos față de noi din acest punct de vedere.

De fapt, dacă viziunea noastră despre minte permite apariția unor astfel de scenarii, atunci am putea să presupunem chiar că ele sunt destul de probabile sau, cel puțin, la fel de probabile ca oricare altele. Căci, de vreme ce *nu* considerăm că ipoteza potrivit căreia ceilalți oameni sunt ființe zombi ar fi în mod

²⁰ Wittgenstein, *Cercetări filozofice*, § 293, p. 225.

a priori falsă, ce motive am avea oare să credem că ea este *a priori* mai puțin probabilă decât aceea că oamenii sunt înzestrați, la fel ca noi, cu conștiință?

Totuși, de ce le place oare atât de mult filosofilor să vorbească despre posibilități bizare, pe care ceilalți oameni se mulțumesc de obicei să le ignore? (Dacă stăm să ne gândim, acesta este, de fapt, chiar unul dintre motivele pentru care filosofia pare să fi căpătat un renume destul de prost și un aer destul de neatrăgător.) Răspunsul la această întrebare este următorul: pentru că aceste scenarii bizare ne sunt folositoare atunci când vrem să testăm valoarea de adevăr a diverselor noastre concepții despre realitate. În cazul nostru, scenariile cu ființe zombi și mutanți ne sunt utile pentru a verifica o anumită concepție despre minte și materie – mai precis, exact acea concepție care le face posibile. Raționamentul se desfășoară după cum urmează: *dacă* admitem să concepem mintea și materia pe modelul dualismului cartezian, *atunci* apar tot felul de posibilități bizare, despre care nu putem afla nimic. *Prin urmare*, de vreme ce această consecință este intolerabilă, ar trebui să ne reconsiderăm viziunea despre lume (adică teoria noastră metafizică). Avem nevoie de o concepție mai bună despre minte și despre locul acesteia în natură – o concepție care să nu mai permită apariția unor astfel de posibilități. Așadar, scopul nostru nu este acela de a ne complăce în scepticism, ci de a respinge orice sistem filosofic care dă naștere unor scenarii sceptice. Pe scurt, am putea spune astfel: dualismul cartezian duce la apariția scenariilor cu ființe zombi și mutanți; ca atare, trebuie să fie ceva în neregulă cu această doctrină. Nu se poate ca planul mental și cel fizic să fie într-adevăr atât de separate precum susțin filosofi dualiști. Și aceasta deoarece *nu se poate*, de pildă, ca cineva să-și strivească degetele de la picioare și să urle de durere, dar să se comporte în acest fel *deoarece* se află într-o stare mentală de genul trăirii pe care o am eu atunci când aud un clarinet intonând nota do. *Acea* trăire, sau stare mentală, pur și simplu nu poate fi exprimată prin țipete sau urlete de durere. Între caracterul intrinsec al unei stări mentale (felul în care această stare este resimțită de către posesorul ei) și expresia ei pe plan comportamental există o legătură mult mai strânsă. Cu alte cuvinte, putem spune că *știm* cu siguranță că cineva care și-a strivit degetele de la picioare *nu* urlă pentru că are o trăire de genul celei pe care o avem noi la auzul notei do a unui clarinet. Știm, mai degrabă, că acea persoană are o trăire asemănătoare celei pe care o avem și noi atunci când ne strivim degetele de la picioare.

Raționamentul expus în urmă cu câteva pagini, care, așa cum am văzut, încerca să stabilească existența altor minți prin metoda analogiei, a fost ținta unor critici severe din partea filosofului austriac Wittgenstein. Principala obiecție adusă de acesta nu este însă cea amintită mai devreme, potrivit căreia raționamentul prin analogie ar fi prea slab. Wittgenstein încearcă mai degrabă să arate că dacă toate

cunoștințele noastre despre minte ar deriva din propria noastră experiență subiectivă, ne-ar fi absolut imposibil până și să dobândim vreo noțiune despre conștiința altor persoane. Ar fi ca și cum, atunci când scăpăm o cărămidă pe degetele altei persoane, ne-am putea mulțumi pur și simplu să spunem că nu există niciun fel de durere, de vreme ce noi înșine nu simțim nimic. Totuși, din moment ce în realitate *avem* noțiunea existenței altor minți și a altor stări conștiente, înseamnă că trebuie să căutăm un alt mod de a le conceptualiza.

În această viziune, calea pe care trebuie să o pornim presupune, în primul rând, abandonarea concepției dualiste a lui Descartes, bazată pe separarea totală între minte și corp. Respingerea acestei concepții se bazează atât pe considerente *epistemologice*, de tipul celor invocate mai sus, cât și pe alte considerente de ordin *metafizic*. Altfel spus, chiar trecând peste dubiile referitoare la felul în care am putea vreodată să aflăm dacă doctrina carteziană este corectă, întrebarea rămâne: oare chiar ne poate oferi această doctrină o viziune coerentă despre realitate? Să ne gândim din nou la o ființă zombi. Alcătuirea fizică a acestei ființe este identică cu a noastră. Reacțiile unei ființe zombi față de diversele evenimente din lumea înconjurătoare sunt exact aceleași. Proiectele sale izbâdesc sau eșuează în același fel, iar starea sa de sănătate depinde de exact aceleași variabile ca și starea noastră. O ființă zombi râde atunci când trebuie și plânge în situațiile tragice. E o ființă în compania căreia te poți simți bine. Atunci, în ce anume constă diferența pe care o aduce faptul că o ființă zombi *nu* este înzestrat cu conștiință? Sau, punând întrebarea în sens invers: în ce anume constă diferența pe care o aduce faptul că noi *suntem* înzestrați cu conștiință? Ar trebui oare să tragem concluzia că noi, spre deosebire de ființele zombi, avem trăiri și stări mentale, dar că acestea nu au absolut *niciun rol* în funcționarea noastră? Să fie oare conștiința ceva asemănător fluierului atașat la motorul unei locomotive: o simplă anexă nefolositoare a unei mașinării ce poate pune singură lucrurile în mișcare? (Această idee stă la baza unei doctrine cunoscute sub numele de „epifenomenalism”.) Dar dacă mintea nu are într-adevăr niciun rol în activitățile noastre, atunci cum de am ajuns să evoluăm astfel încât să fim înzestrați cu conștiință? Ce motiv a avut natura, cu alte cuvinte, să favorizeze apariția minții? Iar dacă trăirile și stările mentale nu au efectiv niciun rol cauzal, atunci cum se explică faptul că ele sunt înregistrate și păstrate în memorie, de pildă?

Toate acestea sunt, de fapt, diverse fațete ale unei probleme mai vaste, referitoare la interacțiunea dintre creier și minte, problemă ce apare ca principal obstacol în calea doctrinei dualismului cartezian.

LOCKE ȘI LEIBNIZ DESPRE „BUNUL PLAC AL LUI DUMNEZEU”

Miezul acestei probleme este foarte bine ilustrat de o dezbatere filosofică între John Locke și contemporanul său, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), ilustru matematician și filosof german. La fel ca Descartes, Locke era preocupat de implicațiile filosofice ale noii viziuni despre lume propagate prin intermediul științei moderne a secolului al XVII-lea. Mai mult, una dintre temele sale speciale de interes era aceea a relației cauzale prin intermediul căreia anumite mișcări ale unor particule din creier produc pe plan mental diverse idei sau noțiuni, cum ar fi, de pildă, ideea de culoare. În paragraful reprodus mai jos, Locke discută despre felul în care iau naștere mirosurile, gusturile, sunetele și culorile, ca urmare a unor „bombardamente” de particule atomice:

Să presupunem că felurile mișcări și forme, mărimi și numere ale unor asemenea particule produc în noi prin impresiunea diferitelor organe ale simțurilor noastre felurile senzații pe care le dobândim de la culorile și mirosurile corpurilor, de pildă, că o viorea produce în noi ideile de culoare albastră și de miros plăcut al acelei flori (idei pe care trebuie să le producă în mintea noastră) prin impulsul primit din partea unor asemenea particule imperceptibile de materie de anumite forme și mărimi și cu mișcări de diferite grade și modificări; căci nu este mai cu neputință de conceput că Dumnezeu ar fi alipit astfel de idei la astfel de mișcări cu care nu au nicio asemănare, decât că el ar fi alipit ideea de durere mișcării unei bucați de fier care ne taie carnea, mișcare cu care acea idee de durere nu are nicio asemănare.²¹

Locke împărtășea o idee pe care am întâlnit-o deja la Newton și la Descartes, și anume aceea că ar exista diverse procese cauzale relativ inteligibile cum ar fi, în special, acelea prin care o anumită calitate, de pildă mișcarea, este trecută de la o particulă la alta prin intermediul unui impact. Însă relația de cauzalitate dintre corp și minte, prin intermediul căreia anumite procese din interiorul creierului dau naștere unor stări cu totul diferite, cum ar fi senzația de gust sau de durere, rămâne pentru Locke una complet obscură. Mai precis, faptul că anumite procese mentale apar atunci când apar este, pentru Locke, unul absolut uimitor și inexplicabil. În cuvintele sale, acest fapt se datorează „voinței arbitrare și bunului plac” al lui Dumnezeu, care, ca „arhitect plin de înțelepciune” al Universului, a alipit sau „anexat” anumitor procese și evenimente fizice din această lume diverse procese și stări conștiente. Folosindu-ne de terminologia lui Descartes, am putea spune că, potrivit lui Locke, nu avem

²¹ Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, II.viii.13, Vol. I, p. 113.

nici o idee „clară și distinctă” cu privire la motivele pentru care Dumnezeu a ales anumite tipuri de sisteme fizice pentru a le înzestra cu conștiință. Faptul că Universul nostru este astfel alcătuit încât unele sisteme fizice sunt conștiente, iar altele nu, este pur și simplu un adevăr prim, inexplicabil. La fel cum este, de altfel, și faptul că anumite schimbări și procese ce se petrec pe planul conștiinței sunt concomitente cu alte schimbări și procese ce se desfășoară pe plan fizic. Putem trasa, așadar, un contrast între conexiunile raționale și inteligibile cum sunt acelea pe care le găsim într-o disciplină *a priori* ca matematica și, pe de altă parte, conexiunile complet obscure dintre anumite procese cerebrale și senzațiile pe care acestea le produc în noi. Existența acestui al doilea tip de conexiuni este pur și simplu un fapt brut, neanalizabil, o consecință a „bunului plac al lui Dumnezeu”.

Prin această idee, Locke se apropie destul de mult de doctrina cunoscută sub numele de „ocazionalism”, îmbrățișată de către un alt contemporan al său, Nicolas Malebranche (1638–1715). Potrivit acestei doctrine, niciun proces fizic nu poate cauza, sau produce, în sens strict, un proces mental. În schimb, anumite procese fizice îi oferă lui Dumnezeu ocazia de a insera în viețile noastre diverse stări și trăiri mentale. Strict vorbind, așadar, corpul nu influențează în niciun fel mintea, ci doar îi oferă lui Dumnezeu ocazia de a face acest lucru. Cu toate că Locke nu subscrie în mod explicit acestei doctrine, o analiză mai atentă ne va releva faptul că ideea sa, potrivit căreia Dumnezeu intervine după bunul lui plac pentru a se asigura că despicarea cărnii cu o sabie de oțel produce o senzație de durere, nu este în realitate prea diferită de viziunea lui Malebranche, potrivit căreia, atunci când carnea unui om este despicată cu sabia, Dumnezeu „injectează” în mod direct în sufletul acelui om senzația de durere.

Leibniz, în schimb, era profund deranjat de doctrina îmbrățișată de către Locke. Următorul paragraf din *Eseurile* sale conține un comentariu critic, punct cu punct, la adresa acestuia. Personajul Philalethe este purtătorul de cuvânt al lui Locke, în timp ce Theophile dă glas opiniilor lui Leibniz. Să remarcăm, totodată, că acest paragraf conține și un citat direct din pasajul lui Locke reprodus mai sus:

PHILETETHE. Acum, anumite particule, atunci când lovesc organele noastre într-un anumit chip, produc în noi anumite senzații despre culori, gusturi sau alte calități secundare, care au puterea de a produce aceste senzații. Și nu este mai dificil să îți inchipui că Dumnezeu poate lega asemenea idei, cum este aceea de căldură, cu mișcările, cu care nu au nicio asemănare, decât să-ți imaginezi că el a legat ideea de durere de mișcarea unei bucăți de fier care ne sfâșie carnea, mișcare față de care durerea nu se aseamănă sub niciun chip.

THEOPHILE. Nu trebuie să ne imaginăm că aceste idei, asemenea culorii sau durerii, sunt arbitrare și fără raport sau conexiune naturală cu cauzele lor; nu este obiceiul lui Dumnezeu de a acționa atât de puțin ordonat și rațional. Aș zice mai degrabă că există un soi de asemănare, nu deplină, și ca să zic așa, în terminis, însă expresivă, sau un raport de ordine, asemenea unei elipse sau chiar unei parabole sau hiperbole care seamănă într-o oarecare măsură cu cercul, în raport cu care ele sunt proiecția lui în plan, fiindcă există un anume raport exact și natural între ceea ce e proiectat și proiecția care se face, fiecare punct al unuia corespunzând, conform unei anumite relații, fiecărui punct al celuilalt. Este ceea ce cartezienii nu au luat suficient în considerare și, de această dată, le-ați acordat mai mult, domnule, decât aveți obiceiul și motivul să o faceți... Este adevărat că durerea nu seamănă cu mișcarea unui ac; se poate totuși întâmpla ca durerea să semene foarte bine cu mișcările pe care acest ac le produce în corpul nostru și să reprezinte aceste mișcări în suflet.²²

Așadar, acolo unde Locke vede numai „bunul plac al lui Dumnezeu”, Leibniz insistă în schimb că trebuie să existe o conexiune rațională. Între procesele ce au loc în interiorul sufletului și „mișcările” ce se desfășoară în creier și în restul corpului trebuie să existe o relație cvasimatică.

Subiectul dezbaterii dintre Locke și Leibniz poate fi reformulat după cum urmează. Să ni-l imaginăm pe Dumnezeu creând Universul. Ce anume trebuie el să facă? Un răspuns tentant ar fi că Dumnezeu trebuie doar să creeze lucrurile materiale și legile fizicii, restul Universului decurgând apoi în mod firesc din acestea. Conform acestei viziuni, stabilind starea fizică a Universului la orice moment în timp, Dumnezeu determină astfel toate aspectele lumii, pentru totdeauna. Dacă Dumnezeu ar fi vrut să creeze o lume diferită de a noastră dintr-un anumit punct de vedere – o lume, să zicem, în care înțepăturile cu acul să nu doară – atunci el ar fi trebuit să modifice anumite aspecte fizice, în așa fel încât să poată produce respectiva schimbare. Astfel, de pildă, ar fi trebuit să modifice alcătuirea și relațiile dintre nervi la nivelul creierului și al întregului corp omenesc. Altfel spus, nu poate exista o variație independentă, prin intermediul căreia planul fizic să rămână neschimbat, în timp ce planul mental se modifică. Aceasta este doctrina îmbrățișată de Leibniz, cel puțin așa cum reiese ea din paragraful citat mai sus. (Potrivit unei alte interpretări, Leibniz considera că poate exista o astfel de variație independentă, dar că Dumnezeu a ales, desigur, cea mai bună asociere între procesele mentale și cele fizice.)

²² Leibniz, *Noi eseuri asupra intelectului omenesc*, pp. 71-72.

Locke, pe de altă parte, ar fi oferit un răspuns diferit, și anume că Dumnezeu trebuie să facă două lucruri distincte atunci când creează lumea: mai întâi, trebuie să se ocupe de universul fizic și de legile ce guvernează acest univers; în al doilea rând, el trebuie să decidă cum să alipească sau să „anexeze”, proceselor fizice din acest univers un alt tip de procese, de natură mentală, stabilind în acest fel niște corelații psiho-fizice. E ca și cum lumea noastră ar avea două biografii distincte – una alcătuită din evenimente fizice, cealaltă din procese mentale – iar Dumnezeu trebuie să hotărască, la momentul creației, cum să combine aceste două biografii. Așadar, potrivit acestei viziuni, cele două biografii ar putea varia independent una de alta. Altfel spus, Dumnezeu ar fi putut să păstreze neschimbat universul fizic, dar să-i atașeze alte procese mentale, astfel încât, de pildă, să nu existe o conexiune între înțepătură și senzația de durere.

Imaginați-vă acum că ar exista în lume un duplicat fizic al dumneavoastră (un soi de frate geamăn). Dacă teoria lui Locke este corectă, reiese că ar fi în principiu posibil ca acest frate geamăn să fie o ființă zombi sau un mutant. Cu toate că, din punct de vedere al alcătuirii fizice, dublul dumneavoastră vă este întru totul identic, dacă activitatea sa mentală este sau nu la fel cu a dumneavoastră depinde numai de voința arbitrară a lui Dumnezeu – altfel spus, de bunul lui plac. Acest lucru reiese și mai clar dacă ne gândim la versiunea „ocazionalistă” a viziunii lui Locke: poate că, din propriile sale motive de necunoscut, Dumnezeu consideră că atunci când eu mă lovesc la degetul de la picior, aceasta îi oferă o bună ocazie pentru a insera senzația de durere în biografia mea mentală, dar nu crede la fel și în cazul dumneavoastră. Pe de altă parte, dacă teoria lui Leibniz este cea corectă, acest scenariu devine imposibil. Dacă atât dumneavoastră, cât și dublul dumneavoastră vă loviți la degetele de la picioare cu aceeași forță și reacționați fizic în același fel, atunci „expresia” acestor procese fizice pe plan mental trebuie să fie aceeași în ambele cazuri, exact așa cum figurile obținute prin proiecția, sub același unghi, a două forme geometrice identice pe un plan trebuie să fie și ele identice.

Este interesant, în sine, faptul că Leibniz se folosește de o analogie matematică pentru a-și ilustra ideile. Trebuie spus că el era un matematician chiar mai bun decât Descartes (inventând, printre altele, calculul matematic), precum și un adept al doctrinei că întreaga ordine a naturii trebuie să fie, în cele din urmă, transparentă și accesibilă rațiunii umane. Cu alte cuvinte, nimic nu se întâmplă în mod pur accidental. Dacă puterea noastră de înțelegere ar fi suficient de mare, am putea găsi, pentru fiecare lucru în parte, o rațiune – adică un temei sau un motiv pentru care acel lucru s-a petrecut. Nimic nu poate fi lipsit de sens sau întâmplător. Aceste afirmații ale lui Leibniz, potrivit cărora Dumnezeu

nu acționează niciodată în mod arbitrar sau neîntemeiat, nu trebuie însă înțelese neapărat ca expresii ale unui anumit soi de optimism teologic, cât mai degrabă ca încercări de a sublinia ideea că, în principiu, putem percepe întotdeauna motivele pentru care se petrec lucrurile din jurul nostru. Această idee alcătuiește, de fapt, esența principiului leibnizian al „rațiunii suficiente”. Folosindu-ne din nou de terminologia lui Descartes, am putea exprima acest gând după cum urmează: în principiu, putem dobândi, pentru fiecare caz în parte, o idee clară și distinctă despre temeiurile pentru care lucrurile se petrec într-un fel sau altul. Mai precis, putem înțelege, în principiu, de ce lucrurile *sunt* așa cum *trebuie să fie*. Datorită încrederii sale în puterea de pătrundere a rațiunii umane, Leibniz este, asemenea lui Descartes, un filosof „raționalist”.

În domeniul filosofiei minții, un adept al principiilor lui Leibniz va refuza să admită posibilitatea scenariilor cu ființe zombi și mutanți. El va susține, în schimb, că atunci când biografia fizică a Universului este stabilită, cea mentală decurge în mod automat din ea. Altfel spus, variația independentă a acestor două biografii este imposibilă. Însă adevărata problemă *filosofică* este aceea de a înțelege motivul acestei imposibilități, mai precis *modul* în care întreaga istorie fizică a lumii o poate determina pe cea mentală.

Potrivit lui Locke, în schimb, nu trebuie neapărat să putem stabili care anume parte din noi este responsabilă pentru faptul că gândim – substanța imaterială din interior („fantoma”) sau simpla mașinărie fizică a corpului? – și aceasta deoarece Dumnezeu ar putea, în principiu, să anexeze substanță mentală oricărui lucru ar vrea el. În același timp însă, Locke subliniază în repetate rânduri că e nevoie de o minte pentru ca activitatea mentală să se poată produce. Altfel spus, e nevoie de o dispensă specială de la Dumnezeu: gândirea nu poate pur și simplu să ia naștere din materie pe cale naturală (sau, cum ar spune Leibniz, într-un mod rațional explicabil).

Căci particulelor de materie lipsite de inteligență, cu toate că sunt împreunate, nu li se poate prin aceasta adăuga decât o nouă relație de poziție, și ar fi imposibil ca această modificare să le dea gândire și cunoaștere.”³

Acest tip de certitudine *a priori* cu privire la tipurile de conexiuni cauzale ce pot sau nu să apară între diverse lucruri fac din Locke un filosof raționalist, așa cum erau, de altfel, toți gânditorii epocii sale; pe de altă parte însă, el pare mult mai puțin încrezător în puterea de pătrundere a rațiunii umane decât Descartes sau decât Leibniz.

³ Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, IV.x.16, Vol. II, p. 237.

Trebuie spus că nici măcar în zilele noastre gânditorii preocupați de problema raportului dintre minte și materie nu par să fi depășit prea mult stadiul dezbaterii dintre Locke și Leibniz. Există și azi filosofi (etichetați uneori drept „noii misterieni”) care consideră că nu vom ajunge niciodată să înțelegem relația dintre minte și materie. Potrivit acestora, chestiunea a rămas, în esență, în același stadiu în care a lăsat-o Locke – adică la stadiul de problemă de neexplicat în mod rațional, la bunul plac al lui Dumnezeu. Mai mult, există chiar filosofi care susțin că dualismul cartezian trebuie să fie adevărat și că mintea este, în cele din urmă, un epifenomen care nu poate sta la originea niciunui proces de natură fizică. Și aceasta deoarece ei recunosc că planul fizic este un *sistem închis*: dacă există un proces care începe cu o înțepătură și se termină cu un geamăt, atunci trebuie să existe un întreg lanț cauzal de ordin fizic ce conectează respectiva înțepătură cu geamătul, oferind astfel o explicație pentru faptul că persoana respectivă a gemut. Așadar, susțin acești gânditori, presupunerea că gemem *deoarece* simțim durere trebuie să fie *falsă*. Ea este o parte a sistemului nostru obișnuit de opinii ce trebuie abandonată. Gemem ca urmare a diverselor procese și conexiuni de natură fizică ce se întâmplă în corpul nostru, nu a adaosului mental ce însoțește aceste procese. În acest fel, filosofi ce subscriu unei asemenea teorii se confruntă cu aceeași problemă a interacțiunii dintre fizic și mental ca și Locke. Însă despre această problemă vom discuta mai pe larg în capitolul următor.

Există totuși și un alt tip de gânditori, care consideră că putem explica pe cale rațională relația dintre minte și corp. În cele ce urmează, voi prezenta două astfel de orientări. Prima dintre ele constă în încercarea de a oferi o „analiză” a planului mental, în termeni care să ne permită să îl înțelegem ca pe o expresie a celui fizic. Cea de-a doua orientare încearcă în schimb să stabilească un soi de reducere științifică, adică o relație de identitate între planul mental și cel fizic.

METODA ANALIZEI

Metoda analizei, cel puțin așa cum este ea practică în filosofie, constă în încercarea de a explica condițiile de adevăr ale unui anumit tip de enunțuri misterioase, prin intermediul unor termeni sau noțiuni aparținând unei clase mai puțin misterioase.²⁴ Următorul exemplu familiar ne oferă o bună ilustrare a

²⁴ O bună ilustrare a tendinței actuale de a resuscita cu precauție tehnicile analizei poate fi găsită în cartea lui Frank Jackson *From Metaphysics to Ethics*.

acestei metode. Să spunem că cineva este profund perplex la auzul unor enunțuri despre „cetățeanul mediu” – acest personaj statistic care, cu cele 2,4 pro-genituri și 1,8 autoturisme ale sale, a devenit o imagine reprezentativă a vieții occidentale moderne. Cum oare ne-ar putea fi de un real interes acest personaj, ce pare mai degrabă un bun subiect de glumă? Răspunsul la această întrebare îl putem afla dacă înțelegem care sunt condițiile de adevăr ale enunțurilor despre cetățeanul mediu: este vorba, în cazul nostru, despre faptul că, luând în considerare totalitatea familiilor din societatea noastră, dacă împărțim numărul de copii la numărul de părinți obținem rezultatul de 2,4, iar dacă împărțim numărul de automobile la numărul de membri ai unei familii, rezultatul obținut este de 1,8. Un mod succint de a exprima aceste informații este acela de a ne folosi de noțiunea „cetățeanului mediu”, care, în termenii lui Russell, este un „construct logic” obținut prin agregarea mai multor date. (Aceasta nu înseamnă, desigur, că toate enunțurile despre cetățeanul mediu sunt inteligibile sau utile: după cum au remarcat și alții, cetățeanul mediu mai deține, pe lângă 2,4 copii, un testicul și o mamelă!) În filosofie se mai vorbește și despre metoda *reducției*, prin care enunțurile de un anumit tip sunt reduse la enunțuri de alt tip. Acest fel de reducere se bazează, de fapt, tot pe analiză.

Scopul analizei este acela de a reda înțelesul unor enunțuri exprimate în anumiți termeni prin intermediul unor enunțuri exprimate în alți termeni. Meritele acestei metode intelectuale au făcut subiectul a numeroase controverse în cadrul filosofiei, iar statutul ei a variat destul de mult de-a lungul ultimului secol. Astfel, unii gânditori, cum ar fi Russell sau G. E. Moore (1873–1958), considerau că metoda analizei este nici mai mult nici mai puțin decât principalul obiectiv al filosofiei. Mai târziu însă, sorții de izbândă ai metodei au fost puși la îndoială de către cel mai important filosof american de la mijlocul secolului al XX-lea, W. V. O. Quine (1908–2000), precum și de către alți gânditori de marcă, al căror pesimism era motivat, în parte, de tristul fapt că prea puține tentative de analiză filosofică par să fi fost încununate de succes. În momentul actual însă, metoda analizei pare a se bucura de o oarecare revigorare. În orice caz, din perspectiva scopurilor imediate ale discuției noastre, putem lăsa de-o parte aceste probleme de natură metodologică. Principala idee pe care trebuie să o reținem, în schimb, este următoarea: dacă metoda analizei ne poate ajuta să reducem enunțurile exprimate în termeni ce desemnează procese mentale la enunțuri formulate cu ajutorul unor termeni pur fizici, atunci idealul leibnizian al unei înțelegeri raționale, *a priori*, a relației dintre fizic și mental poate fi, în cele din urmă, atins.

Să luăm ca exemplu o stare mentală obișnuită, cum ar fi durerea. Să presupunem, de pildă, că vrem să analizăm un enunț care atribuie unei anumite persoane această stare mentală. Trebuie să observăm, în primul rând, că atunci când identificăm o anumită stare mentală drept durere, ne bazăm, de obicei, pe *acțiunile* pe care acea stare ne determină să le facem (de altfel, din punct de vedere al rolului său evolutiv, scopul durerii chiar acesta și este: să ne determine să ne comportăm într-un anumit fel). Reacțiile asociate durerii pot fi variate: concentrarea atenției asupra unei anumite zone din corp, imobilizarea respectivei zone, imposibilitatea de a ne mai dedica altor activități – toate acestea sunt, desigur, consecințe foarte neplăcute. Să presupunem că putem exprima toate aceste consecințe, în mod succint, ca pe niște tendințe sau dispoziții către un anumit tip de comportament. În acest caz, sugestia ar fi una foarte simplă: a simți durere înseamnă pur și simplu a avea aceste dispoziții. Astfel, am putea oferi de fapt o analiză a enunțurilor care atribuie starea mentală de durere unei persoane, redând înțelesul sau condițiile de adevăr ale acestor enunțuri pe baza altor concepte. Această analiză ar fi rezultatul unui exercițiu *a priori* al rațiunii, obținut pe baza unei reflecții atente asupra semnificației acestui tip de enunțuri. În acest fel, misterul conștiinței s-ar putea destrăma. Întorcându-ne la cazul imaginar despre care vorbeam mai devreme, am putea spune că atât dumneavoastră cât și fratele dumneavoastră geamăn aveți de fapt exact aceleași senzații, întrucât, în primul rând, amândoi tindeți să vă comportați în același fel, iar în al doilea rând, senzațiile se reduc de fapt la astfel de dispoziții comportamentale.

Aceasta este doctrina behaviorismului logic.²⁵ După părerea mea, există un sâmbure de adevăr în această doctrină. Cu toate acestea, ea se confruntă cu dificultăți destul de serioase. Am putea aduce, de pildă, obiecția că nu e nimic neobișnuit în ideea că oamenii ar putea reacționa în moduri diferite față de aceeași senzație. Lovindu-se la degetele de la picior în două ocazii diferite, cineva ar putea să simtă aceeași durere, dar să se comporte totuși în maniere foarte diferite – vătându-se îngrozitor prima dată, pentru ca a doua oară să zâmbească și să suporte cu stoicism durerea. Comportamentul nu ne oferă întotdeauna cele mai bune indicii cu privire la senzațiile, gândurile sau sentimentele pe care le încearcă cineva. (De aici și gluma cu doi behavioriști în pat: „Pentru tine a fost grozav, pentru mine cum a fost?”) Prin urmare, dacă vrem ca această teorie să

²⁵ Din englezescul *behaviour* („comportament”). În limba română (ca și în franceză, de altfel), numele de *behaviorism* dat acestei doctrine a fost preluat ca atare, conferindu-i-se statutul de termen de specialitate în domeniul psihologiei. Cu toate acestea, unii autori români preferă varianta de „comportamentism” (n. tr.).

aibă vreun succes, s-ar părea că trebuie cel puțin să-i adăugăm mai multe detalii. Am putea încerca să salvăm analiza stărilor mentale ca dispoziții comportamentale, pornind de la observația că până și în cazurile în care reacțiile noastre sunt atipice sau necaracteristice senzațiilor pe care le resimțim – un exemplu este acela în care zâmbim și suportăm cu stoicism durerea – *dispoziția* de a ne exprima durerea într-un mod mai demonstrativ există, dar este reprimată dintr-un motiv sau altul. Însă o astfel de tendință este imposibil de reprimat în totalitate, motiv pentru care vom putea observa întotdeauna diferența dintre un copil care s-a lovit, dar încearcă să fie curajos, și un altul pe care nu-l doare nimic. Așadar, faptul că durerea ne produce anumite dispoziții comportamentale pare a fi o trăsătură esențială a ei. Însă până și acest fapt pare a fi pus sub semnul întrebării de existența unor cazuri medicale în care pacienții ce au suferit leziuni cerebrale sunt în continuare capabili să simtă anumite senzații de durere, dar nu mai găsesc aceste senzații deranjante. Totuși, trebuie să remarcăm că această idee nu pare să aibă prea mult sens. Gândiți-vă la un exemplu de durere foarte acută – cum ar fi aceea produsă de atingerea unei plite încinse, sau de faptul că v-ați dat degetul peste cap lovindu-vă de un perete; pare foarte greu de imaginat că ați putea avea *exact aceeași* senzație, fără a o mai găsi însă extrem de neplăcută. Și pare la fel de greu de imaginat că cineva ar putea avea o senzație similară, fără a fi însă câtuși de puțin înclinat să se manifeste în modurile caracteristice durerii.

Filosofii contemporani nu par totuși prea încrezători în sorții de reușită ai acestui tip de behaviorism. De obicei, ei preferă o versiune mai elaborată a teoriei, cunoscută sub numele de „funcționalism”. La fel ca behaviorismul, funcționalismul se concentrează în primul rând asupra *funcției* stărilor mentale, identificând însă această funcție într-un mod ceva mai lax, adică prin intermediul unei întregi rețele de relații fizice, rețea ce cuprinde nu doar dispozițiile comportamentale, ci și cauzele tipice ale respectivelor stări mentale, precum și efectele pe care acestea le pot avea asupra altor stări – cu condiția ca acestea din urmă să fie exprimate, la rândul lor, prin intermediul unor dispoziții fizice. În orice caz, ideea de bază a funcționalismului este, în esență, aceeași.

Durerea este un exemplu de stare mentală relativ ușor de analizat, datorită faptului că pe plan comportamental i se asociază un set destul de clar de reacții tipice, distinctive. Printre celelalte stări care dispun de același tip de manifestări naturale se mai numără emoții precum tristețea, frica, supărarea sau bucuria, toate acestea dând naștere unor reacții comportamentale caracteristice. Însă nu toate stările mentale vădesc același tip de legătură directă cu nivelul comportamental: gândiți-vă, de pildă, la gustul de cafea. Acest gust ne produce o

senzație caracteristică: îl simțim într-un anumit *fel distinctiv* (noi, dar nu și ființele zombi). Însă aceasta nu înseamnă că gustul de cafea ne produce și anumite reacții comportamentale. Filosofi contemporani obișnuiesc să spună că gustului de cafea, de pildă, i se asociază anumite *qualia*, adică senzații sau sentimente primare, caracteristice. Iar susținătorii ideii de *qualia* sunt, de obicei, destul de pesimiști cu privire la posibilitatea de a analiza aceste senzații în termenii unor dispoziții comportamentale. Din acest punct de vedere, ei se întorc la poziția lui Locke: pur și simplu se întâmplă ca aceste *qualia* să fie anexate anumitor sisteme fizice – fiecare dintre noi poate fi sigur(ă) de asta cel puțin în propria sa privință, chiar dacă nu și în a altor persoane – însă lucrurile ar fi putut sta altfel. În acest caz însă, problema scepticismului pare să ne amenințe din nou: ce-ar fi dacă ceilalți oameni ar fi de fapt niște ființe zombi sau niște mutanți?

UN MODEL ȘTIINȚIFIC

Este util să luăm în considerare, la acest stadiu, o distincție frecvent trasă în literatura contemporană de specialitate. Până acum, l-am prezentat pe Leibniz ca pe un oponent al noțiunii lockeene de corelație pur întâmplătoare, noțiune pe care o dorea înlocuită cu o înțelegere rațională, cvasimatică, a raportului dintre minte și corp. Dar poate că există și o a treia opțiune, o cale de mijloc care, pe de-o parte, să combată noțiunea lockeană de corelație întâmplătoare, iar, pe de alta, să evite și ideea leibniziană de relație matematică, complet accesibilă rațiunii umane. Un mod frecvent de a formula această cale de mijloc se bazează pe ipoteza că între fenomenele fizice și cele mentale există o relație de identitate *metafizică*, însă nu neapărat una care să poată fi cunoscută *a priori*.

Următoarea analogie ne poate ajuta să înțelegem mai bine această idee. Fizica clasică identifică temperatura unui gaz cu energia cinetică medie a moleculelor din compoziția sa. Așadar, folosindu-ne de o metaforă, am putea spune că pentru a crea un gaz cu o temperatură ridicată, Dumnezeu nu trebuie să facă decât *un singur* lucru: să stabilească compoziția gazului și energia cinetică medie a moleculelor sale; prin aceasta, Dumnezeu determină, în mod automat, și temperatura respectivului gaz. Ca atare, în acest caz nu poate fi vorba de o variație independentă. Nu pot exista, cu alte cuvinte, „gaze-zombi” sau „gaze-mutant”, în care energia cinetică a moleculelor fie să nu producă nicio temperatură, fie să producă o temperatură diferită de cea rezultată din aceeași valoare energetică într-un alt gaz.

Pe de altă parte, trebuie observat că oamenii de știință nu au reușit să stabilească această relație de identitate între temperatură și energia cinetică medie exclusiv pe baza rațiunii, a gândirii pure sau a matematicii. Descoperirea lor nu a fost una bazată pe o analiză *a priori*, „din fotoliu”, a semnificației noțiunii de temperatură; a fost nevoie, din contră, de experimente și de observații îndelungate, precum și de diverse considerații *teoretice*, pentru a se ajunge la acest rezultat. Așadar, rezultatul nu a fost unul *a priori*, ci în mare măsură *a posteriori*. Relația de identitate despre care vorbim nu este una care să poată fi deslușită înaintea oricărei experiențe, prin calcul matematic sau pe baza unor judecăți „clare și distincte”, așa cum este ideea că prin dispunerea unui cerc într-un plan înclinat obținem o elipsă.

În general, în cadrul științei, o relație de identitate între doi termeni teoretici (cum ar fi identitatea dintre temperatura unui gaz și energia cinetică medie a moleculelor sale) se stabilește prin intermediul unor principii de legătură ce aparțin teoriilor științifice în cauză. Astfel, de pildă, motivul pentru care în prezent identificăm genele cu anumite segmente de ADN este acela că, pe de-o parte, în biologia clasică genele sunt definite prin intermediul funcției lor de asigurare a eredității, iar, pe de altă parte, în cadrul biologiei moleculare s-a făcut descoperirea că unitățile ce asigură această funcție sunt segmentele de ADN. Să remarcăm că este nevoie totuși și de puțină analiză în acest proces de descoperire: trebuie să știm mai întâi care este rolul genelor pentru a putea stabili apoi relația de identitate. Însă cea mai semnificativă parte a descoperirii este una de natură contingentă, științifică: mai precis, care anume sunt acele unități biologice ce îndeplinesc acest rol.

Dacă luăm acest tip de reducere științifică drept model în încercarea noastră de a înțelege relația dintre minte și corp, vom începe să căutăm anumite stări fizice caracteristice tuturor oamenilor care împărtășesc o anumită stare mentală. Astfel, de pildă, am putea descoperi că toți oamenii care au o senzație de durere, și numai aceștia, manifestă un anumit proces cerebral (descriș de obicei, în mod vag, drept „activarea fibrelor C”). În cazul acesta, am putea sugera că durerea se reduce de fapt la acest tip de proces cerebral, exact așa cum genele pot fi identificate cu anumite segmente de ADN. În acest fel, am putea obține o reducere completă a planului mental la cel fizic.

Această teorie este denumită și „teoria identității psihofizice”.

Adversarii ei susțin, uneori, că nimeni nu se poate încrede în mod real în această teorie fără a fi nevoit să mimeze o anestezie completă. Prin aceasta, ei intenționează să spună de fapt că teoria identității scapă din vedere sau „lasă pe dinafară”, cum s-ar spune, tot ceea ce este cu adevărat caracteristic vieții

mentale. Modul corect de a răspunde acestei acuzații este acela de a-l întreba pur și simplu pe adversar ce anume am scăpat din vedere, lucru care-l va face, probabil, să se lovească de toate dificultățile doctrinei dualiste. Există însă și alte obstacole în calea succesului teoriei identității psihofizice. Unul dintre aceste obstacole constă în faptul că în cazul fenomenelor mentale, propria noastră conștiință este arbitru final. Cu alte cuvinte, dintr-o perspectivă subiectivă, fiecare dintre noi are autoritate deplină asupra conținutului experienței sale mentale: dacă ni se pare că ceva ne doare, chiar ne doare. Nu contează dacă respectiva senzație a fost produsă prin intermediul fibrelor C sau prin intermediul unui alt mecanism biologic. Chiar dacă am fi supuși, de pildă, unui minitransplant, în urma căruia fibrele noastre C, alcătuite din materie organică, ar fi înlocuite cu niște substitute pe bază de silicon, capabile să producă aceleași rezultate, senzațiile obținute prin intermediul noilor înlocuitori ar fi tot unele de durere. Cunoașterea imediată pe care o avem despre propriile noastre senzații și fenomene mentale, printre care se numără, de pildă, durerea, nu depinde de substratul fizic al acestora, de fibrele C sau de alte mecanisme biologice ce stau la baza respectivelor senzații. Această cunoaștere manifestă, în schimb, ceea ce în literatura de specialitate se numește „autoritatea persoanei întâi”. Pe de altă parte, dacă luăm în considerare cazul unor organisme precum crevetele, a căror apartenență la clasa ființelor capabile să simtă durere este incertă sau marginală, vom realiza că chiar și în cazul în care am putea afla cu siguranță dacă aceste organisme dispun sau nu de fibre C aceasta nu ne-ar determina să fim mai puțin indeciși cu privire la capacitatea lor reală de a simți durere. Așadar, relația de identitate ce face obiectul discuției noastre nu pare la fel de simplă și de directă ca alte relații stabilite pe cale științifică (însă acest argument este atacabil).

Ar fi, într-adevăr, o mare realizare dacă am putea înțelege relația dintre fenomenele mentale și cele fizice, corporale sau cerebrale, cu aceeași claritate cu care înțelegem, de pildă, relația dintre temperatura unui gaz și energia cinetică medie a moleculelor sale. Poate că nici nu ar conta prea mult dacă am dobândi o atare înțelegere prin intermediul „rațiunii pure” sau, mai degrabă, pe cale experimentală. De aceea, putem aprecia forța obiecției leibniziene împotriva lui Locke chiar fără să împărtășim întru totul raționalismul lui Leibniz. Totuși, atunci când încercăm să reflectăm foarte adânc asupra problemei relației dintre creier, corp și minte, găsim adesea că dificultățile ce ni se ridică în cale țin de limitele gândirii noastre, mai degrabă decât de limitele actuale ale cunoașterii științifice. În ultimii ani, mulți oameni de știință și-au îndreptat atenția asupra conștiinței, identificând numeroase stări și activități cerebrale implicate în funcționarea conștientă normală a unei ființe umane. De exemplu,

s-a descoperit că anumite unde electromagnetice din creier, de o frecvență foarte joasă, sunt esențiale pentru apariția anumitor fenomene conștiente. Cu toate acestea, nu este deloc clar că aceste descoperiri ne pot ajuta cu adevărat să rezolvăm problema filosofică ce ne frământă și să-i ținem astfel partea lui Leibniz împotriva lui Locke. Din perspectiva lui Locke, tot ceea ce au descoperit oamenii de știință este că *atunci când* creierul unei ființe umane se află într-o anumită stare apar semne de activitate conștientă. Însă acest lucru nu face decât să ne arate *căror fenomene* fizice se întâmplă să le fie anexată conștiința, ceea ce nu sporește gradul de inteligibilitate al combinației dintre cele două planuri. Mai mult, acest tip de cercetare științifică își arogă în mod neintemeiat dreptul de a neglija posibilitatea ființelor zombi sau a mutațiilor; însă, dacă această posibilitate este reală, oamenii de știință nu vor putea stabili niciodată corelații generale între creier și conștiință, decât cel mult în propriul lor caz izolat. Potrivit noilor misterieni, nici știința, nici filosofia nu ne vor putea furniza vreodată o mai bună înțelegere a conștiinței. Cu alte cuvinte, în disputa dintre Leibniz și Locke, nu ne vom putea declara niciodată întru totul în favoarea primului dintre ei.

SPECTRUL INVERSAT ȘI PROBLEMA LIMBAJULUI PRIVAT

Exemplele bazate pe percepția culorilor par a fi cele mai potrivite pentru a ilustra posibilitatea mutațiilor – altfel spus, posibilitatea ca alți oameni, complet identici cu noi din punct de vedere fizic, să perceapă culorile într-un mod cu totul diferit. Ar putea exista chiar mutații ale căror spectre cromatice să fie complet inversate, în așa fel încât senzația pe care i-o produce unuia dintre ei radiația luminoasă de la capătul roșu al spectrului să fie aceeași cu senzația pe care celălalt o încearcă la vederea unei radiații luminoase de la capătul albastru. În acest caz, nu ar exista nici măcar un indiciu pe baza căruia ei să-și poată da seama de acest fapt.

Doctrina dualismului cartezian deschide calea tuturor acestor scenarii cu ființe zombi și mutații. Mai grav însă, ea pare să facă posibil un scenariu și mai înfricoșător. Adoptând această doctrină, s-ar putea să avem impresia că ea ne îndreptățește măcar să fim siguri de *propria noastră* experiență mentală. Ce-i drept, cunoașterea pe care o avem despre existența altor minți este una conjec-turală, ipotetică, însă putem spune cel puțin că știm foarte bine ce se petrece în propria noastră conștiință. Dar oare chiar suntem îndreptățiți să afirmăm acest lucru? Să ne concentrăm acum nu asupra problemei altor minți, ci asupra

propriei noastre experiențe mentale din trecut. Putem fi oare siguri că percepem lumea în aceleași culori în care o percepeam și ieri? Mai mult, putem fi siguri că am perceput vreo culoare ieri – cu alte cuvinte, că am avut cu adevărat experiențele conștiente pe care ne amintim să le fi avut?

Punându-ne aceste întrebări, aplicăm de fapt scenariile cu ființe zombi și mutanți propriului nostru trecut. La prima vedere, rezultatul pare a fi unul chiar și mai bizar și absurd decât cel pe care l-am obținut în cazul problemei existenței altor minți. Prima reacție instinctivă este aceea de a răspunde astfel: bineînțeles că știm foarte bine că percepem aceleași culori ca și ieri! Dacă ni s-ar întâmpla să ne trezim și să percepem cerul în culoarea în care percepeam ieri iarba (și viceversa), am sesiza imediat diferența.

Sunt întru totul de acord: bineînțeles că am sesiza diferența. Dar oare poate dualismul cartezian să ne garanteze această posibilitate? Răspunsul la această întrebare depinde de felul în care concepem memoria și fenomenele mentale, în genere. Astfel, ne-am putea întreba de ce suntem atât de siguri, în general, că fenomenele mentale – înțeleg, potrivit dualismului, drept entități complet distincte de cele fizice – lasă urme neîndoielnice în memoria noastră. În privința universului fizic, putem întotdeauna să *verificăm* gradul de acuratețe al memoriei noastre. Îmi amintesc, de pildă, că mi-am parcat mașina în garaj; cobor și iată: este acolo, așa cum îmi aminteam. Îmi amintesc drumul către bucătărie și iată: pot ajunge acolo fără nicio dificultate. Dar oare cum aș putea verifica, într-un mod similar, dacă amintirile mele despre propria-mi activitate mentală din trecut sunt la fel de precise? Sau, în termenii lui Locke, cum pot ști că nu este „la bunul plac al lui Dumnezeu” să-mi anexeze astăzi anumite experiențe mentale, deopotrivă cu amintirea înșelătoare că și ieri am avut aceleași experiențe? În următorul pasaj, Wittgenstein face exact această remarcă:

Elimină întotdeauna obiectul privat, presupunând că el se schimbă neîncetat, dar că tu nu observi asta deoarece memoria te înșală neîncetat.¹⁶

Această remarcă ocupă un loc central într-unul dintre cele mai însemnate argumente din filosofia secolului XX: argumentul wittgensteinian împotriva limbajului privat, conturat în lucrarea *Cercetări filozofice* (publicată pentru prima dată postum, în anul 1953). Prin intermediul acestui argument, Wittgenstein încearcă să arate că dacă planul mental ar fi într-adevăr separat de cel fizic așa cum sugerează dualismul cartezian, atunci nici măcar nu am putea *gândi* sau conceptualiza, într-o manieră inteligibilă, propria noastră activitate

¹⁶ Wittgenstein, *Cercetări filozofice*, Partea a II-a, xi, p. 372.

mentală din trecut (sau din viitor). Altfel spus, văzută din perspectiva doctrinei dualiste, mintea devine o entitate atât de nebuloasă și de fantomatică, încât nu mai poate face nici măcar obiectul propriilor noastre amintiri sau intenții.

Aplicate propriului nostru trecut, scenariile cu mutanți și cu ființe zombi ne pot produce multă iritare. În realitate însă, viziunea dualistă este cea asupra căreia ar trebui să ne canalizăm această iritare. Să ne întrebăm încă o dată: putem oare să ne adăpostim de doctrina lui Locke, găsind refugiu în ideile profesate de Leibniz? După cum vă amintiți, desigur, acesta din urmă căuta o relație „rațională” între fizic și mental, în așa fel încât fenomenul mental de percepere a unei culori, de pildă, să poată fi înțeles ca o *expresie* rațională a altor fenomene de natură fizică, nu doar ca o anexă accidentală a acestora. Cum am putea găsi o astfel de relație în cazul culorilor? Potrivit viziunii leibniziene, dacă eu și dublul meu (care în acest caz ar putea fi chiar propria mea persoană, în urmă cu o zi) funcționăm exact la fel din punct de vedere fizic, atunci este imposibil ca experiențele noastre mentale să fie diferite. Cum oare am putea dezvolta această sugestie? Iată, pe scurt, un posibil răspuns.

Multe dintre fenomenele fizice ce stau la baza percepțiilor cromatice sunt destul de bine înțelese din punct de vedere științific. Percepția cromatică este rezultatul acțiunii unor stimuli luminoși asupra celulelor cu conuri din partea centrală a retinei. Potrivit celei mai bune teorii de care dispunem în prezent, există trei tipuri de conuri: L, M și S (lungi, medii și scurte). Conurile L sunt mai pasibile să trimită semnale prin intermediul nervului optic atunci când se află în prezența unei radiații luminoase cu lungime mare de undă, în timp ce conurile M sunt mai excitabile în prezența lungimilor de undă medii, iar cele S în prezența lungimilor de undă mici. Așadar, culorile pe care le percepem depind, în primul rând, de nivelurile diferite de excitație ale acestor trei tipuri de conuri. De pildă, atunci când conurile S sunt mult mai excitate decât conurile L, percepem culoarea albastră, care se află la capătul de jos al spectrului cromatic, fiind o radiație cu lungime de undă mică. Atunci când conurile L sunt mult mai excitate decât conurile S, percepem galben. Când conurile L sunt mai excitate decât conurile M, percepem roșu, iar când conurile M sunt mai excitate decât cele L, percepem verde. Ne-am putea imagina aceste canale ca pe mai mulți „oponenți” într-o luptă: rezultatul pe care îl obținem depinde de care dintre acești oponenți învinge.

Pe lângă aceasta, culorile mai au o mulțime de proprietăți foarte interesante. Iată câteva dintre ele: nu pot exista obiecte albastre-gălbui, sau verzi-roșietice. Pe de altă parte, pot exista obiecte verzi-albăstrui sau roșii-gălbui (adică oranj). Nu poate exista culoarea maro aprins sau gri aprins (e greu să ne imaginăm o

flacăra de culoare gri sau maro). Galbenul este o culoare mai deschisă decât violetul. Pot exista pietre prețioase de un roșu, albastru sau verde transparent, dar nu și de un alb transparent – cea mai apropiată aproximație ar fi un alb lăptos, precum opalul. Lumina poate fi albă, dar nu și neagră.

La prima vedere, toate acestea par a fi niște adevăruri brute despre tărâmul cartezian al minții, tărâm în care se presupune că ar rezida și culorile. Pe de altă parte, am putea începe să le privim în schimb ca pe niște simple expresii ale unor date fizice. Nu putem vedea un obiect albastru-gălbui deoarece galbenul și albastrul sunt produse ale unor relații matematice opuse: vedem galben atunci când $L > S$, iar albastru atunci când $S > L$. Același lucru este valabil și pentru roșu și verde. Nu putem vedea un maro aprins, deoarece culoarea maro este varianta întunecată a galbenului. Cu alte cuvinte, percepem un obiect ca fiind maro atunci când parametrii procesați de sistemul nostru vizual sunt de natură a produce o percepție galbenă, însă nivelul energetic este scăzut în comparație cu cel al altor surse de lumină din același context. Același lucru este valabil și pentru culoarea gri, care este o variantă întunecată a albului. Galbenul este mai deschis decât violetul deoarece radiația galbenă ($L > S$) este mai apropiată de acea frecvență față de care sistemul nostru vizual este cel mai excitabil. Prin comparație, ambele capete ale spectrului cromatic, adică roșul și albastrul, sunt mai întunecate, apropiindu-se de frecvențe la care sistemul nostru vizual nu mai răspunde deloc. Nu poate exista alb transparent, deoarece un obiect este perceput ca alb atunci când reflectă toată lumina.

Toate aceste observații se situează, desigur, la nivelul cel mai superficial al științei culorilor.²⁷ Totuși, ele ne pot oferi, cel puțin, câteva indicii cu privire la felul în care diverse afirmații au sau nu sens. Dacă am fi în posesia unui număr suficient de mare de astfel de date, am fi, poate, mai puțin înclinați să ne încredem în posibilitatea spectrului inversat. Să luăm, de pildă, cazul cel mai simplu al percepției monocromatice (alb-negru). Să încercăm să ne imaginăm un duplicat fizic al meu, dar care vede întunecate lucrurile pe care eu le percep ca fiind deschise la culoare și viceversa. Este aceasta o posibilitate reală? Pe moment, am putea fi înclinați să spunem că da. Ne-am putea imagina, de pildă, că dublul meu vede lumea cam ca într-un negativ fotografic. Însă această ipoteză nu prea pare să funcționeze. Dacă fac în așa fel încât o bucată de sticlă gri să devină mai deschisă la culoare, văd mai bine prin ea; dacă o întunec, văd mai puțin bine. Din moment ce dublul meu este identic cu mine din punct de vedere fizic, același lucru ar trebui să fie valabil și pentru el. În schimb, ni se cere să presupunem

²⁷ Cea mai bună sursă de informații referitoare la descoperirile recente din știința culorilor se găsește în cartea lui C. L. Hardin *Color for Philosophers*.

că, atunci când curățăm sticla, el o percepe mai întunecată, ca și cum am fi acoperit-o cu funingine. Iar dacă murdărim sticla cu funingine, dublul meu va vedea mai bine prin ea. În acest caz, trebuie să ne imaginăm că din perspectiva dublului meu, cu cât o bucată de sticlă devine mai întunecată, cu atât oferă posibilitatea de a vedea mai bine prin ea, iar cu cât devine mai deschisă la culoare, cu atât permite deslușirea mai puținor detalii. Iar această presupunere pare lipsită de sens: posibilitatea descrisă e pur și simplu incoerentă.

Să luăm acum un caz mai complex: un duplicat fizic de-al meu care percepe drept galbene lucrurile pe care eu le văd albastre și viceversa. Însă o astfel de ființă nu pare foarte ușor de imaginat. Dublul meu trebuie să aibă aceleași reacții ca și mine, așa încât nu poate spune, de pildă, că galbenul este o culoare închisă. O astfel de variație la nivelul reacțiilor sale comportamentale ar constitui o diferență fizică semnificativă între mine și el. Ca atare, apare întrebarea: *cum este posibil* ca el să perceapă albastrul ca pe o culoare deschisă, iar galbenul ca pe una întunecată? Și dacă chiar vede galbenul ca pe o culoare la fel de închisă pe cât îmi apare mie albastrul, atunci cum vede oare culoarea maro sau culoarea oranj? Maroul este varianta întunecată a galbenului, însă pentru dublul meu galbenul este deja o culoare întunecată. De aceea, este foarte dificil de imaginat că mecanismele lui fizice de discriminare ar putea fi identice cu ale mele, dată fiind această disparitate totală dintre experiențele noastre mentale.

Pe scurt, posibilitatea spectrului inversat pare să devină tot mai neclară pe măsură ce ne gândim mai bine la ea; am putea spune chiar că suntem din ce în ce mai puțin înclinați să o admitem ca pe o posibilitate reală. În acest caz, părem a ne îndrepta în schimb către o concepție ce pune capăt diviziunii dintre fizic și mintal – mai precis, separației dintre sistemul vizual complet funcțional de la nivelul creierului și aspectul subiectiv, de *qualia*, al experienței mentale a culorilor, aspect ce pare pur și simplu suprapus peste primul nivel. O astfel de viziune ar putea face dreptate, în sfârșit, ideii lui Leibniz, conceptualizând experiența subiectivă a culorilor nu doar ca pe un adaos bizar, ci ca pe o *expresie* inevitabilă, rațional explicabilă, a funcționării fizice tipice sistemului nostru vizual. Dacă am putea realiza același lucru pentru toate celelalte elemente ale conștiinței, problema noastră ar fi rezolvată.

GÂNDIREA

Să ne îndreptăm acum atenția asupra unui aspect oarecum diferit al conștiinței. Până acum, ne-am ocupat în primul rând de senzații și de *qualia*. Însă conștiința noastră este alcătuită și din gânduri, iar gândurile sunt niște lucruri

foarte bizare. În primul rând, ele dispun de capacități „reprezenționale”: mai precis, gândurile *reprezintă* de obicei lumea într-un fel sau altul. Prin contrast, senzațiile sunt inerte din acest punct de vedere. Ele nu par să trimită către ceva din afara lor, către anumite fapte, reale sau presupuse. (Desigur, unii gânditori nu sunt de acord cu această idee. Ei cred, de pildă, că o senzație de durere este de fapt o percepție a corpului vătămat și că această percepție are funcția de a reprezenta respectivul corp vătămat, exact așa cum gândul că mâine va fi vineri reprezintă ziua de mâine ca fiind o zi de vineri. Îi las pe cititorii mei să decidă singuri cât de plauzibilă este această idee.) Natura reprezentățională a gândurilor, numită uneori și „intenționalitatea” sau „direcționalitatea” lor, este în sine un fapt extrem de misterios. Dacă ne imaginăm gândurile ca pe niște „lucruri” ce există pe planul conștiinței, întrebarea este cum ar putea un „lucru” să trimită, prin simpla sa existență, către un alt lucru (către un fapt, sau către o anumită situație). Desigur, un semn de circulație poate trimite către ceva din afara lui, de pildă către un anumit sat. Însă acest lucru pare a se datora, mai degrabă, interpretării pe care o dăm noi respectivului indicator. Semnul de circulație nu poate reprezenta drumul către sat prin simplul fapt că există. Este nevoie de mai mult: trebuie ca noi să știm cum să-l citim. Ne-am putea imagina, de pildă, o societate în care exact același obiect fizic, care pentru noi reprezintă un semn de circulație, îndeplinește o funcție cu totul diferită: este un panou de afișaj, de pildă, sau un totem, sau poate o operă de artă abstractă. Animalele ne pot oferi o bună ilustrare a acestei idei: atunci când arătăm cu degetul către un anumit obiect, câinii sunt de obicei atenți, spre iritarea stăpânilor lor, doar la deget, nu și la obiectul indicat. Pe de altă parte, pare imposibil să ne imaginăm că o ființă ar putea avea aceleași *gânduri* ca și noi, acordându-le însă o interpretare diferită. S-ar părea că gândurile pur și simplu *constau* în interpretarea pe care le-o conferim noi.

Probabil că reacția potrivită față de toată această discuție este aceea de a respinge, pur și simplu, ideea că gândurile sunt niște lucruri. Eroarea de a presupune că fiecărui substantiv din limbajul nostru trebuie să îi corespundă un „lucru” este numită uneori *reificare ilicită*. Adesea, diverși gânditori se acuză reciproc de reificare ilicită. În ce privește cazul nostru, trebuie să observăm că gândirea este o activitate specific umană, care nu pare să presupună prezența unei entități speciale, ca un fel de „punctuleț” la nivelul creierului sau al minții. Același lucru rămâne valabil chiar și atunci ne gândim la acest punctuleț ca la o mică propoziție înscrisă în creier. A gândi înseamnă a interpreta lumea într-un fel sau altul, iar aceasta ține mai degrabă de dispozițiile noastre decât de lucrurile din interiorul creierului nostru.

Capacitatea de a ne gândi la situații inexistente – fie că e vorba de unele foarte îndepărtate, fie de situații trecute sau viitoare – nu ar trebui să fie, în sine, cu nimic mai uimitoare decât faptul că putem fi atenți la lumea înconjurătoare. Însă această capacitate este o trăsătură care ne deosebește de celelalte animale. Cu toate că și acestea pot percepe lumca, e greu să ne imaginăm că ele sunt capabile, de asemenea, să-și reprezinte situații îndepărtate, trecute sau viitoare, în felul în care noi o facem.

Cea mai populară manieră de abordare a acestei chestiuni se concentrează pe felul în care atribuim diverse gânduri altor persoane funcționale. Atunci când interpretăm gândurile cuiva ca fiind despre ziua de ieri sau despre prognoza meteo pentru sfârșitul săptămânii viitoare, facem aceasta pe baza unor aspecte ale comportamentului respectivei persoane. Gândurile își găsesc expresia atât în comportamentul nostru lingvistic, cât și în cel nonlingvistic, așa încât putem spera să obținem un soi de reducere de formă: „*X* gândește că *p*” dacă și numai dacă planurile, dorințele sau comportamentul lui *X* *se potrivesc într-un fel* cu o stare a lumii în care *p*. Desigur, problema cea mai mare este aceea de a găsi o interpretare adecvată pentru sintagma „se potrivesc într-un fel”. Nu ar fi o exagerare prea mare să spunem că nimeni nu a reușit până acum să facă acest lucru. Există însă diverse sugestii și proiecte. Am putea spune că un sistem inteligent, cum ar fi un proiectil ghidat, gândește că la distanță de o milă de el se află un avion dacă, dat fiind scopul proiectilului de a distruge avioane, sistemele sale de ghidare îl direcționează către coordonatele *corespunzătoare* existenței unui avion în respectivul loc. Într-o manieră similară, am putea spune că o persoană gândește că vremea va fi frumoasă la sfârșitul săptămânii dacă, date fiind scopurile (sau funcțiile) respectivei persoane, comportamentul acesteia este *corespunzător* cu faptul că vremea va fi frumoasă la sfârșitul săptămânii. Însă adevărata dificultate este aceea de a formula o analiză completă de acest fel, fără a ne baza pe nicio altă stare mentală a subiectului – iar acesta este, într-adevăr, un țel pe care nimeni nu știe cum să-l atingă.

Las însă de-o parte acest țel, pentru moment. În schimb, în următoarele două capitole mă voi apleca asupra altor două aspecte ale concepției noastre despre lume, aspecte ce își aduc și ele aportul la doctrina dualismului cartezian. Este vorba, în primul rând, despre o gamă întreagă de reflecții pe marginea libertății umane. În al doilea rând, am în vedere mai multe interogații filosofice referitoare la problema identității personale.

Capitolul trei

Liberul arbitru

*Dacă, în sfârșit, totdeauna mișcările-s înlănțuite
Și-n rânduială anume iau naștere una din alta,
Dacă atomii nu dau prin abateri mărunte pornire
Unor mișcări anume ce frâng rânduielele soartei,
Astfel că nu mai urmează din cauză, cauză pururi,
Cum de avem pe pământ o viață deplin neatârnată
Și, zic, de unde puterea cea smulsă din lanțul ursitei,
Care ne-ndreaptă pe toți orișunde voinței îi place?*

Lucrețiu, *Poemul Naturii*

sau, pe un ton ceva mai puțin elevat:

*Într-o zi, ofta un tânăr: „Vai!
Cred că sunt al sorții biet cobai,
Căci mi-e scris să umblu, pasămile,
Doar pe căi deja prestabilite!
Sunt mai rău ca-un troleibuz – sunt un tramvai!”²⁸*

În capitolul precedent, am reflectat împreună asupra câtorva dintre rezultatele activității noastre cerebrale – mai precis, asupra unor elemente ale conștiinței precum gândurile, senzațiile și *qualia*. Totuși, atunci când ne gândim la noi înșine, conștientizăm și alte lucruri. Viața noastră conștientă nu se rezumă la reprezentarea lumii într-un fel sau altul ci presupune și să acționăm în această lume. Atunci când acționăm, ne concentrăm asupra mai multor alternative, deliberăm asupra lor și alegem să facem anumite lucruri. Preluăm controlul. În ce fel ar trebui să înțelegem această capacitate a noastră?

²⁸ Lucrețiu, *Poemul Naturii* (*De Rerum Natura*), Cartea a II-a, rd. 251-257.

„RÂNDUIELILE SOARTEI”

În mod normal, cu toții ne considerăm agenți liberi. Ne trăim viața pe o plajă nesfârșită de posibilități. Reflectăm asupra acestor posibilități, după care facem o alegere. Anul trecut, mi-am petrecut vacanța într-o stațiune montană, însă aș fi putut la fel de bine să merg pe litoral. A fost alegerea mea să merg la munte. Desigur, nu m-aș fi putut duce pe lună, întrucât aceasta nu este o opțiune fezabilă.

De obicei, părem să fim conștienți de propria noastră libertate. Mai mult, această capacitate pare a ține de însăși esența fenomenului pe care îl numim, în mod generic, „conștiință”. În capitolul anterior am vorbit despre ființele zombi, și probabil că ni i-am imaginat ca pe niște creaturi frankensteiniene, cu mișcări robotice, dezarticulate, acționând într-un mod neinteligent și inflexibil, conform instrucțiunilor dinainte stabilite ale unui anumit program. Noi, oamenii, suntem însă cu totul diferiți de această imagine, nu-i așa?

Uneori, chiar ne mândrim cu propria libertate: nu suntem niște simple creaturi la cheremul instinctului și al poftelor. Avem capacitatea de a ne controla și de a ne ține în frâu obsesiile sau slăbiciunile. Atunci când reușim, suntem demni de laudă. Atunci când eșuăm, merităm să fim pedepsiți și de multe ori chiar suntem. Așadar, libertatea aduce cu sine responsabilitate, iar cei ce abuzează de ea trebuie blamați și pedepsiți. Însă nimeni nu poate fi pedepsit pentru că nu a făcut ceva ce *nu ar fi putut face*. Ar fi absolut nedrept ca eu să fiu tras la răspundere pentru că anul trecut nu am plecat în vacanță pe Lună sau ca un pușcăriaș să fie pedepsit pentru că nu s-a prezentat la o întâlnire în afara închisorii. În ambele cazuri, obstacolele ce se ridică în calea acțiunii libere sunt dincolo de sfera de control a agentului, motiv pentru care acesta nu poate fi învinuit.

Așadar, atât reacțiile noastre morale cât și modul în care concepem în mod obișnuit lumea par să presupună că în anumite situații, chiar dacă am acționat într-un mod greșit, am fi avut posibilitatea de a acționa altfel.

Dar nu cumva sentimentul acesta de libertate este de fapt doar o iluzie? Chiar este adevărat că am putea acționa altfel decât o facem?

Atât Lucrețiu, cât și tânărul din versurile umoristice ce îi urmează, par să avanseze următorul argument:

Trecutul controlează atât prezentul, cât și viitorul.

Nu putem controla trecutul.

De asemenea, nu putem controla modul în care trecutul controlează prezentul și viitorul.

Prin urmare, nu putem controla nici prezentul, nici viitorul.

De fapt, nu putem controla absolut nimic: nici trecutul, nici prezentul și nici viitorul.

Prima premisă a acestui raționament este o versiune prescurtată a doctrinei cunoscute sub numele de „determinism”, doctrină ce afirmă că orice eveniment sau fenomen din această lume este rezultatul unor cauze antecedente. Cu alte cuvinte, starea totală a universului, la orice moment, este rezultatul stării sale imediat anterioare și decurge din aceasta în conformitate cu legi naturale imposibil de schimbat. Cea de-a doua premisă a argumentului pare a fi destul de evidentă. A treia premisă ne amintește că nu putem controla legile naturii – altfel spus, modul în care fenomenele din jurul nostru decurg unul din altul. Împreună, toate aceste premise par să susțină foarte bine concluzia raționamentului.

Filosofii care acceptă acest raționament sunt numiți determiniști *radicali* sau *incompatibiliști*, deoarece consideră că libertatea este incompatibilă cu determinismul.

Avem oare nevoie să respingem doctrina deterministă pentru a putea repune în drepturi libertatea umană? La prima vedere, s-ar părea că dispunem de suficiente motive pentru a fi optimiști în acest sens: conform interpretării standard a mecanicii cuantice – cea mai bună dintre explicațiile științifice ale universului de care dispunem la ora actuală – există în lume fenomene care nu au nicio cauză. Altfel spus, în universul cuantic, anumite fenomene microfizice pur și simplu se petrec în mod complet aleatoriu. Potrivit acestei interpretări, este perfect posibil ca două sisteme să fie *exact* în aceeași stare – eliminând posibilitatea oricărei „variabile ascunse” – și totuși ca într-unul dintre ele să se producă un fenomen cuantic ce nu apare și în celălalt sistem. Fenomenele de acest tip nu au absolut nicio cauză: ele pur și simplu se produc (sau nu). Mecanica cuantică le atribuie un grad de probabilitate, dar nu poate prezice cu certitudine, pe baza stării sistemului la un anumit moment dat, dacă ele se vor petrece sau nu la momentul imediat următor.

Trebuie să remarcăm însă că acesta nu este tocmai rezultatul pe care îl căutam. Mecanica cuantică ne permite să reintroducem în univers un anumit grad de *hazard* sau de *intâmplare*, dar nu și ideea de control, de responsabilitate. Pentru a înțelege mai bine acest lucru, gândiți-vă la starea neurofiziologică a creierului și corpului dumneavoastră. Fenomenele din cadrul acestui sistem fizic decurg din anumite cauze. Totuși, chiar dacă la un moment dat se produc, la nivelul subatomic al acestui sistem, niște procese aleatorii, fără nicio cauză, este clar că dumneavoastră nu veți putea fi considerat(ă) responsabil(ă) de producerea lor. Nu puteți controla salturile electronilor din corpul dumneavoastră. Dacă aceste procese sunt cu adevărat indeterminate și accidentale,

nimic și nimeni nu le-ar putea controla. Dacă un electron sare în direcția greșită, numai hazardul e de vină: e pur și simplu o întâmplare nefericită, la fel ca situația în care intențiile dumneavoastră bune sunt zădărnicate de un accident imprevizibil și incontrollabil. Chiar dacă plasăm respectivul accident la nivelul creierului dumneavoastră, aceasta nu vă va face mai responsabil(ă) de urmările lui.

De fapt, dacă stăm bine și ne gândim, doctrina indeterminismului fizic face ca responsabilitatea umană și, împreună cu ea, temeiurile pe baza cărora lăudăm sau blămăm persoanele din jurul nostru, să fie și mai greu de înțeles. Această dificultate este denumită adesea „dilema determinismului”. Pe de-o parte, dacă determinismul este adevărat, libertatea și responsabilitatea umană dispar. Pe de altă parte, chiar și dacă determinismul este fals – ceea ce înseamnă că anumite fenomene din natură se întâmplă pur și simplu în mod aleatoriu – libertatea și responsabilitatea umană sunt la fel de problematice. Hazardul este la fel de neîndurător ca necesitatea.

SMOCHINI ȘI CASCADE

În Evanghelia după Marcu, Capitolul 11, versetele 12-14, 20-21, apare următoarea relatare neobișnuită:

Și a doua zi, ieșind ei din Betania, El a flămânzit.

Și văzând de departe un smochin care avea frunze, a mers acolo, doar va găsi ceva în el; și, ajungând la smochin, n-a găsit nimic decât frunze. Căci nu era timpul smochinelor. Și, vorbind, i-a zis: De acum înainte, rod din tine nimeni în veac să nu mănânce. Și ucenicii Lui ascultau. (...) Dimineața, trecând pe acolo, au văzut smochinul uscat din rădăcini. Și Petru, adăucându-și, l-a zis: Învățătorule, iată smochinul pe care l-ai blestemat s-a uscat.

Haideți să ignorăm pentru moment problemele alarmante de natură socială, economică și ecologică pe care le ridică această poveste, concentrându-ne, în schimb, asupra nedreptății ce pare să-i fi fost adusă smochinului. Este foarte adevărat că Isus nu l-a blestemat pentru că nu purta rod de mere sau de prune. În fond, el căuta smochine, iar smochinii fac, *uneori*, smochine. Cu toate acestea, pare nedrept ca smochinul să fi fost blestemat dintr-un asemenea motiv. E ca și cum Isus ar fi gândit în felul următor: „Uneori faci smochine, așa că ai putea să faci același lucru și acum”. Față de un astfel de argument, smochinul ar avea toată îndreptățirea să se apere, remarcând că nu poate purta rod decât vara, în

timpe ce acum e iarnă sau, în orice caz, „nu e încă vremea smochinelor”. Cu alte cuvinte, e nevoie de anumite condiții pentru ca un smochin să poată rodi: nici chiar cel mai bun dintre smochini nu ar putea face asta într-un alt anotimp așa cum, de altfel, nu ar putea face nici prune, chiar dacă ar vrea.

Desigur, smochinul s-ar putea să nu realizeze acest lucru. Poate că dacă ar fi fost un copac înzestrat cu capacitatea de a gândi, s-ar fi simțit prost ca urmare a faptului că nu știe în ce condiții poate purta rod – și-ar fi putut aminti, de pildă, că uneori face smochine, iar apoi s-ar fi rușinat că nu a putut face același lucru și de data aceasta. Însă aceasta nu ar fi decât o dovadă de ignoranță. Ar fi irațional ca smochinul să se simtă prost că nu poartă rod în mijlocul iernii: pur și simplu nu e momentul potrivit.

Fiecare dintre noi gândește, probabil, cam ca smochinul din poveste: știm, pur și simplu, că suntem liberi. Stăm așezați cu cartea în brațe, dar am putea să ne mișcăm oricum am vrea: am putea, de pildă, să ridicăm o mână. Să zicem că am făcut o mișcare – iată, o simțim exact în acest moment și ne dă sentimentul clar că am controlat felul în care s-au desfășurat lucrurile. Așadar, prin intermediul conștiinței ajungem să ne cunoaștem propria libertate.

Dar iată ce ne spune, în schimb, filosoful german Schopenhauer (1788–1860):

Să ne imaginăm un om pe o stradă, care ar gândi în sinea sa: „Ei bine, e ora șase după-amiază și ziua mea de lucru a luat sfârșit. Acum, aș putea să merg la plimbare sau să mă duc la club. Aș putea la fel de bine să mă urc în turn și să admir apusul; sau poate să mă duc la teatru; ori să-i fac o vizită unui prieten; aș putea chiar să ies pe poarta cetății și să fug departe, în lume, de unde să nu mă mai întorc niciodată. Toate acestea țin pe de-a-neregul de mine – sunt pe deplin liber să aleg cum mă port. Totuși, nu am să fac niciunul din aceste lucruri acum, ci, cu o voință la fel de liberă, mă voi întoarce acasă la nevasta mea.” E exact ca și cum apa și-ar spune sieși: „Pot să fac valuri înalte (desigur! în mare, pe timp de furtună), sau să mă reped la deal în jos (desigur! în albia râului), să m-azvârl de pe o stâncă, aruncând în jurul meu numai stropi și spumă (desigur! într-o cascadă), să mă înalț în jeturi către cer (desigur! într-o fântână) sau să fierb și să mă evapor (desigur! la o anumită temperatură); însă nu am să fac niciunul din aceste lucruri acum, ci am să rămân, din propria mea voință, nemișcată și limpede în oglinda heleșteului.”²⁹

În această parabolă, apa nu este conștientă de procesele cauzale ce trebuie să se producă pentru ca ea să poată să fiarbă ori să facă valuri ș.a.m.d. Ea nu își

²⁹ Schopenhauer, *On the Freedom of the Will*, p. 43.

amintește decât că *uneori* face aceste lucruri. De aceea, crede că le poate face și acum. Așa că ajunge să pună faptul că stă calmă și nemișcată pe seama propriei sale decizii voluntare. Dar, făcând aceste lucru, greșește: dacă va „încerca” să fiarbă la o temperatură nepotrivită sau să facă valuri în absența vântului, va descoperi îndată că aceste procese nu țin de propria sa decizie. Pentru a sublinia aceeași idee, Wittgenstein își imaginează o frunză care, desprinzându-se dintr-un copac și plutind în bătaia vântului tomnatic, își spune sieși: „Acum o s-o iau încoace, iar acum încolo!”

Schopenhauer refuză să accepte că abilitățile noastre de auto-reprezentare, cu alte cuvinte conștiința noastră de sine, ne dezvăluie libertatea. Am putea interpreta spuselor sale ca pe o încercare de a critica următorul argument:

Nu sunt conștient de procesele cauzale ce trebuie să aibă loc pentru ca eu să pot face Y.

Știu că uneori fac Y.

Prin urmare, sunt conștient că nu există niciun proces cauzal care trebuie să aibă loc pentru ca eu să pot face Y.

Potrivit lui Schopenhauer, acest argument nu este valid. Faptul că *nu suntem conștienți* de un anumit lucru nu înseamnă că *suntem conștienți de absența* sa. Atunci când vorbesc, nu sunt conștient de structurile cauzale incredibile de care este nevoie pentru ca eu să pot vorbi: de mușchii implicați, de capacitatea de a-mi coordona acești mușchi și de a-mi controla respirația, de mișcările limbii și ale palatului, de configurația maxilarului ș.a.m.d. Însă toate aceste elemente sunt condiții absolut necesare pentru ca eu să pot vorbi și aș descoperi acest lucru de îndată ce unul dintre ele ar începe să funcționeze greșit.

La acest stadiu, am putea începe să gândim în felul următor:

Poate că dacă ne limităm atenția la universul fizic, singurele noastre opțiuni sunt determinismul, pe de-o parte, sau procesele complet aleatorii ale indeterminismului, pe de alta. În ambele cazuri, libertatea umană pare să dispară din ecuație. Dar nu cumva există și un alt nivel? Dincolo de procesele din creier și din corp rezidă Adevăratul Meu Eu, care primește informații pe baza acestor procese și uneori le controlează în mod direct. Vor exista, de aceea, momente în care creierul și corpul meu, lăsate să acționeze pe cont propriu, ar face anumite mișcări, dar sub coordonarea Adevăratului Meu Eu, vor acționa în alte feluri. Așadar, am capacitatea de a prelua controlul și de a interveni în felul în care se desfășoară lucrurile. Tocmai în această capacitate constă libertatea mea.

Acest argument conceptualizează relația dintre mine și corpul meu ca pe o interacțiune în ambele direcții. Creierul și corpul transmit Adevăratului Meu Eu mesaje, iar acesta le trimite, la rândul lui, diverse instrucțiuni. Cu alte cuvinte, Adevăratul Eu se află la pupitrul de control, iar eu mă simt liber atunci când el preia comanda. În schimb, atunci când Adevăratul Eu nu controlează lucrurile, creierul și corpul își văd de propriile lor mișcări fizice („lipsite de rațiune”).

Avem de-a face din nou cu dualismul minte-corp. Adevăratul Eu este cel care dictează în ce fel ne comportăm. El primește diverse mesaje de la corp, posibil prin intermediul glandei pineale. Apoi, un fel de emanație a sufletului pune în mișcare neuronii și sinapsele, inițiind noi înlanțuiri cauzale. Înăuntrul mașinăriei fizice sălășluiește o fantomă, iar atunci când aceasta preia controlul, mașinăria acționează în mod liber. Am văzut deja cât de misterioasă devine interacțiunea dintre minte și creier din perspectiva acestei teorii. Acum putem însă ridica o nouă obiecție. Dualismul cartezian încearcă să înțeleagă libertatea umană introducând un nou ingredient în rețetă, și anume sufletul, despre care presupunem că ar deține controlul. Dar oare cum putem înțelege libertatea acestui suflet?

Să ne gândim din nou la dilema determinismului. Cum ar putea acest suflet, înțeles ca o fantomă ce sălășluiește în interiorul mașinii, să evite o astfel de dilemă? Există oare niște legi care guvernează comportamentul acestei substanțe fantomatice, astfel încât, atunci când ea se află într-o anumită stare, să se poată determina, pe baza lor, în ce stare se va afla în momentul imediat următor? Dacă nu, atunci nu cumva rezultă că și această substanță fantomatică este pradă aleatoriei și întâmplării? Și cum mă poate face ea *pe mine* să fiu liber și responsabil? Să ne amintim, de asemenea, că nu ne putem baza pe o corelație stabilită de Dumnezeu între natura „mentală” a unui fenomen și faptul că acest fenomen se află sub liberul meu control. Nu pot să fac să dispară anumite dureri, dorințe, obsesii, gânduri nedorite sau confuzii pur și simplu.

Viziunea dualistă asupra chestiunii liberului arbitru săvârșește o eroare filosofică fundamentală. Ea încearcă să rezolve o anumită problemă, pur și simplu aruncând în arenă un „lucru” nou, însă uită să se întrebe *cum* ne ajută acest „lucru” să evităm dificultățile pe care le întâmpinam deja. Ne vom mai întâlni cu această eroare și în Capitolul cinci, atunci când vom discuta anumite aspecte legate de filosofia religiei. De fapt, probabil că dacă vă gândiți mai bine, vă veți da seama că atunci când atribuiți libertatea unui suflet imaterial unei fantome din interiorul mașinăriei vă bazați fără să realizați, tocmai pe *modelul libertății umane*. Așadar, ideea dualistă nu numai că nu ne ajută să înțelegem mai bine

noțiunea de libertate umană, ci chiar se bazează, ea însăși, pe această noțiune. Aceasta deoarece fantoma este văzută ca un soi de omuleț, ca un „homunculus” ce preia informații, deliberează, își dorește anumite lucruri, este influențat sau ghidat de anumite considerente, și pe baza tuturor acestora acționează într-un anume fel. Iar dacă nu pricepem prea bine cum se face că oamenii pot fi liberi, nu vom reuși să înțelegem nici libertatea unui homunculus.

În plus, există și marea problemă a interacțiunii dintre minte și creier, pe care viziunea dualistă o face imposibil de elucidat. Sistemul fizic este unul *inchis*: numai o cauză fizică poate produce un efect fizic.

În încercarea de a armoniza noțiunea libertății umane cu cea a unui univers determinist, alcătuit din mici atomi indivizibili, aflați în perpetuă mișcare, filosoful grec Epicur (341–270 î.e.n.) a avansat sugestia că spiritul unei persoane intervine în această mișcare, „abătând” atomii într-o anumită direcție. Lucrețiu, care în pasajul citat la începutul acestui capitol ne oferă o interpretare a ideilor lui Epicur, merge însă și mai departe, vorbind despre o mărunță abatere a atomilor și despre faptul că „sursa acestei mărunte abateri nu e determinată în timp, nici în spațiu”. Din păcate însă, această noțiune de „abatere” nu se potrivește prea bine cu ceea ce știm despre legile mișcării. Potrivit acestor legi, impulsul, care este o funcție a mișcării și a direcției, se conservă. Dacă Adevăratul Eu ar avea capacitatea de a mă face să merg mai încet sau mai repede doar prin puterea minții, aceasta ar reprezenta o încălcare la fel de mare a legilor mișcării ca și capacitatea de a schimba direcția Lunii prin intermediul aceleiași puteri.

Ca un comentariu secundar, merită să observăm totuși că filosofi atomiști greci și romani, printre care se numără și Epicur sau Lucrețiu, au un avantaj în fața lui Descartes. Spre deosebire de acesta din urmă, ei consideră că spiritul însuși trebuie înțeles în termeni *mecanici*. Mintea, susțin ei, este compusă din particule mecanice extraordinar de mici și de mobile, astfel încât nu există, în principiu, niciun motiv pentru care aceste particule nu le-ar putea influența pe cele mai mari, din care este alcătuit corpul. Lucrețiu ne vorbește, de pildă, despre felul în care această substanță subtilă este „presărată, în semințe nemai-pomenit de mici, în vene, mușchi și în tendoane”. Sufletul trebuie să fie alcătuit dintr-o materie foarte „vapoasă”, de vreme ce „un vis despre negură sau abur îl poate mișca”. Visele inele sunt alcătuite, probabil, din particule chiar și mai mici decât cele ce compun negura și aburul. Cu toate acestea, Lucrețiu uită să se întrebe cum este posibil ca mișcările unor astfel de particule infime să „frângă legiurile soartei”, împiedicând înșiruirea infinită de cauze și efecte. Filosofii atomiști ai antichității asemănau influența pe care sufletul o exercită asupra corpului cu cea a vântului asupra unei corăbii. Dar nu putem să nu observăm că

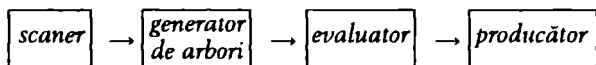
vântul însuși face parte din înșiruirea infinită de cauze și efecte. El nu este un element aflat în *afara* acestei înșiruii, așa cum, potrivit viziunii atomiste, nu poate fi nici sufletul.

CUM SĂ NE ADUNĂM PUTERILE

Există oare, în cazul acesta, o modalitate mai bună de a respinge viziunea incompatibilistă?

Argumentul în favoarea determinismului radical nu ne spune ce *tipuri* de influențe cauzale au loc atunci când un agent săvârșește o anumită acțiune. Uneori, conexiunile cauzale sunt complet independente de ceea ce se petrece în capul nostru. Conexiunea cauzală dintre înecul meu și faptul că, în momentul precedent, m-am aflat în mod ireversibil scufundat în apă, este un exemplu de acest tip. Sfârșitul meu ar fi fost același, indiferent dacă aș fi fost un Einstein sau un măgar. Uneori însă, alte conexiuni cauzale se petrec doar prin intermediul unor procese cerebrale cu un grad ridicat de complexitate. De fapt, această observație nu face decât să repete truismul că, adesea, acțiunile noastre depind de felul în care ne funcționează creierul.

Să încercăm, așadar, să formulăm un model explicativ simplist. Haideți să ne gândim la creierul uman ca la un „software” alcătuit din mai multe „module”. Unul dintre aceste module, pe care îl vom numi „scaner”, preia informații despre o anumită situație. Un alt modul, denumit „generatorul de arbori”, produce diverse opțiuni de decizie pe baza informațiilor furnizate de scaner. Cel de-al treilea modul, pe care îl vom boteza „evaluatorul”, alcătuiește o ierarhie a acestor opțiuni pe baza anumitor interese pe care este programat să le ia în considerare. De pildă, acest proces s-ar putea desfășura prin atribuirea unor indicatori emoționali, precum teama sau bucuria, diverselor opțiuni din arborele de decizie. În fine, cel de-al patrulea modul, numit „producătorul”, alege opțiunea cea mai bine cotate în urma proceselor anterioare și emite semnale neurale care pun în mișcare mușchii și organele corpului. Iată, mai jos, o reprezentare schematică a acestui model:



Să ne amintim, încă o dată, că aceasta nu este nimic mai mult decât o descriere în termeni de „software” a diferitelor regiuni din creier implicate în

procesul de decizie. Să presupunem, așadar, că o anumită decizie de-a dumneavoastră este rezultatul funcționării normale a acestor module, pe care le vom numi de-acum „module de decizie”. Atunci când modulele dumneavoastră de decizie sunt implicate în mod direct în rezultatul procesului de deliberare, putem spune că *dumneavoastră* ați ales respectivul rezultat. Cu alte cuvinte, spre deosebire de situația înotătorului înecat, ceea ce vi se întâmplă dumneavoastră nu este rezultatul unor forțe sau unor împrejurări externe.

Să ne imaginăm că ați decis să faceți ceva rău. Intrați în camera mea și îmi aruncați pe fereastră animalul de companie, un câine bătrân și pașnic. Dezgustat de această atrocitate, sunt hotărât să vă trag la răspundere. Ce-ar fi însă dacă dumneavoastră ați încerca, în schimb, să vă apărați, folosindu-vă de următorul argument:

Ascultă, acțiunea mea a fost pur și simplu rezultatul felului în care a fost „configurat” sistemul meu de scanare/producere. Poate că au existat în copilăria mea anumite evenimente, pe care nu aș fi avut cum să le controlez, care mi-au „configurat” sistemul în așa fel încât a devenit pentru mine o prioritate absolută să mă asigur că nu mai există câini pe acest pământ. După ce scannerul m-a informat că în camera ta se află un câine în apropierea unei ferestre, generatorul meu de arbori de decizie mi-a spus că am opțiunea de a-ți arunca câinele pe geam. Apoi, modulul de evaluare a selectat imediat această opțiune, iar producătorul a inițiat de îndată acțiunea corespunzătoare. Și-atunci, de ce mă acuzi pe mine?

Cu siguranță că nu voi fi impresionat de acest argument. Probabil că voi răspunde cam în felul următor:

Nu mă interesează câtuși de puțin cum ai ajuns să fi „configurat(ă)” în felul în care ești. Ceea ce mă deranjează pe mine este că acum *dispui* de această configurație. Nu-mi pasă cum s-a produs ea sau care sunt forțele de natură deterministă care au făcut ca sistemul tău să fie așa. Nu-mi pasă decât de faptul că, în momentul de față, ești un om foarte rău, drept pentru care am să te bat. Poate că, într-adevăr, ai ajuns să fi așa cum ești printr-un ghinion. Dar acum ghinionul tău e de două ori mai mare, fiindcă ai să mănânci și bătaie pentru că te-ai purtat așa.

Mă pot consola cel puțin cu faptul că, pe baza propriului dumneavoastră argument, nu aveți cum să mă acuzați că v-am bătut! Pur și simplu așa sunt eu „configurat”: reacționez agresiv față de oamenii care-mi aruncă câinele pe fereastră.

Faptul că vă bat s-ar putea dovedi util, din mai multe motive. În primul rând, s-ar putea să vă ajute să vă reconfigurați modulul de evaluare. Data viitoare

s-ar putea ca acest modul să nu mai acorde prioritate opțiunii de a arunca câinele pe fereastră. Imaginându-ne un scenariu ceva mai complex, ne-am putea gândi la diverse mecanisme prin care această reajustare ar putea avea loc. Poate că modulul dumneavoastră de evaluare va începe să atașeze opțiunii de a arunca câinele pe fereastră un indicator ce ar putea semnala riscul de a fi pedepsit(ă). Sau poate că furia mea vă va provoca un șoc și vă va forța să vă reevaluați comportamentul. Chiar dacă faptul că v-am pedepsit nu reușește să vă schimbe, măcar mă va ajuta pe mine să-mi descarc supărarea, trimițând, totodată, un anumit mesaj altor oameni care s-ar putea gândi să arunce câini pe fereastră.

Trebuie să remarcăm că această situație nu se aseamănă cu aceea în care am încerca să inovăm un înotător pentru că s-a înecat, deși nu-l considerăm responsabil că a ajuns în apă. Într-o atare situație, conexiunea cauzală se produce prin intermediul unor date de bază ale fiziologiei animale ce nu pot fi modificate prin educație sau ca urmare a atitudinilor nefavorabile ale celorlalți. Chiar dacă tragem oamenii la răspundere sau îi laudăm pentru actele lor, nu vom reuși niciodată să le „reconfigurăm” fiziologia. Altfel spus, în acest caz, conexiunea cauzală nu se produce prin intermediul unor module *flexibile*, adaptabile, ce pot fi reconfigurate prin pedeapsă sau prin manifestări agresive. În schimb, cei ce aruncă animale pe fereastră *pot* fi descurajați, reeducați sau preveniți în acest fel.

Dascălii spun uneori așa: „Nu mă deranjează un elev prost, dar îmi displace, în schimb, unul leneș.” Dacă ați căzut pradă argumentului determiniștilor radicali, ați putea crede că aceasta este o simplă prejudecată: unii oameni se nasc proști și demni de milă; de ce nu ne-ar fi milă atunci și de cei leneși? În ambele cazuri, e vorba doar de ghinion. Însă, dacă este adevărat că lenea se deosebește de prostie prin faptul că este o trăsătură ce poate fi modificată prin intermediul unor stimulente, atunci atitudinea dascălilor este îndreptățită. Asimetria dintre cele două trăsături pare justificată, dacă ne gândim că părerea unui profesor ne poate determina să ne dăm mai multă silință, nu și să devenim mai deștepți. Profesorii au menirea de a ne reconfigura modulele de evaluare. Cât privește *măsura* în care aceste module pot fi reconfigurate prin intermediul interacțiunilor cu alți oameni (inclusiv prin intermediul acelor neplăcute, în care avem de-a face cu mânia sau oprobiul lor), acesta este un fapt empiric, pe care nu-l putem învăța decât pe baza experienței.

Avem aici rudimentele – dar doar rudimentele – unui proiect *compatibilist*, care încearcă să arate că dacă dobândim o bună înțelegere a acestor noțiuni, vom descoperi că între determinism și ideea de responsabilitate nu există nicio tensiune reală. Compatibilismul este denumit uneori și „determinism moderat”, în opoziție cu determinismul radical. Aceasta nu este însă o denumire prea

inspirată, din următoarele două motive. În primul rând, compatibiliștii nu propun un nou tip de determinism. Ei acceptă tezele deterministe exact în același înțeles ca și ceilalți apărători ai lor și nu consideră că ar exista vreo forță fantomatică, spirituală, ce poate interveni în ordinea cauzală a fenomenelor naturale. În al doilea rând, susținătorii determinismului „moderat” pot fi, din punct de vedere moral sau politic, destul de „radicali” și de severi. Aceștia nici nu vor să audă de scuze lacrimogene ca: „De vină pentru felul în care mă comport sunt doar biologia și mediul în care m-am format...” – afirmațiile de acest gen nu îi vor face câtuși de puțin să-și rețină furia sau dezaprobarea. Explicațiile facile, ce pun infraționalitatea pe seama unor boli sau afecțiuni, nu îi impresionează: oamenii pot face eforturi pentru a deveni mai buni, iar atunci când e necesar, ne putem folosi de pedepse sau de alte reacții corespunzătoare pentru a-i determina să se străduiască mai mult.

Desigur, compatibiliștii pot accepta anumite tipuri de scuze. Dacă, într-o anumită situație, o persoană este astfel constrânsă încât, oricât de bine i-ar funcționa „modulele de decizie”, nu poate obține un rezultat bun, atunci ea nu poate fi trasă la răspundere pentru consecințele acțiunii sale. Așa stau lucrurile, de pildă, în cazul înotătorului care se înecă: indiferent cât de meritoriu ar fi caracterul său, el nu poate face nimic pentru a preveni cursul evenimentelor. Un alt exemplu ar putea fi acela al unei persoane care săvârșește o acțiune total neconformă cu caracterul său, influențat de faptul că urmează un tratament medicamentos ce îi produce, ca efect secundar, o stare de confuzie sau de depresie; într-un astfel de caz, persoana respectivă poate fi iertată, odată ce a redevenit ea însăși.

La acest stadiu, am putea fi tentați să gândim astfel: bun, să admitem că reacția față de mârșăvia celui ce ți-a aruncat câinele pe fereastră a fost una destul de normală. Mai mult, ea poate fi și justificată, dacă ne gândim la *consecințele* pe care le-ar putea avea. Faptul de a trage pe cineva la răspundere pentru acțiunile sale îndeplinește o anumită funcție esențială pe plan social. Cu toate acestea, nu cumva există un iz de nedreptate în situația descrisă? În fond și la urma urmei, nu am reușit până acum să demonstrăm că agresorul câinelui *ar fi putut acționa în mod diferit*. În absolut orice situație, modulele sale sunt configurate într-un fel sau altul, așa încât rezultatul funcționării lor este complet determinat. S-ar părea, așadar, că filosofi compatibiliști sunt dispuși să învinovățească pe cineva pentru acțiunile sale, chiar și atunci când respectiva persoană nu ar fi putut acționa altfel. Ei ar putea încerca să răspundă acestei obiecții, deosebind mai multe înțelesuri distincte ale expresiei „ar fi putut acționa altfel”. Dacă înlănțuirea cauzală ce a dus la acțiunea agentului s-a desfășurat prin intermediul modulelor

sale de decizie, atunci există un sens în care putem spune că respectivul agent „ar fi putut acționa în mod diferit”, drept pentru care îl putem considera liber. Pentru a lămurii înțelesul corect al expresiei în acest context, am putea propune următoarea explicație, pe care o voi numi de acum încolo „*prima definiție compatibilistă*”

Acțiunea unui subiect este liberă atunci când putem spune că subiectul ar fi putut acționa altfel, în sensul corespunzător al acestei expresii. Subiectul ar fi putut acționa altfel, în sensul corespunzător al expresiei, dacă, presupunând că ar fi luat o decizie diferită, acțiunea săvârșită de el ar fi fost alta.

Mai mult, susține filosoful compatibilist, nu avem nevoie de nimic altceva pentru a putea justifica felul în care îi considerăm pe oameni responsabili pentru acțiunile lor, supunându-i uneori oprobiului sau dezaprobării.

Răspunsul dualist la problema determinismului postulează, în schimb, un tip de intervenție *din afara* domeniului naturii: o libertate „contra-cauzală”, în cadrul căreia spiritul, deși distinct de ordinea cauzală a naturii, reușește totuși, în mod misterios, să o modifice. Am putea denota această concepție prin expresia „*control intervenționist*”. Uneori, în cadrul literaturii de specialitate, ea este denumită și „concepția *libertariană*”, însă această etichetă poate crea confuzii, neavând în realitate nimic de a face cu libertarianismul politic sau economic, ce se bazează pe ideologia pieței libere și a guvernării minimale. De aceea, voi prefera să o numesc în continuare „concepția controlului intervenționist”. Compatibilismul, pe de altă parte, înlocuiește această concepție cu una în care *eul* este văzut ca făcând pe deplin parte din ordinea cauzală a naturii. Libertatea constă, potrivit acestei viziuni alternative, în faptul că acțiunile subiectului decurg din procesele sale cognitive. Așadar, cum ar putea răspunde un filosof compatibilist argumentului nostru inițial, referitor la capacitatea de a controla cursul evenimentelor? El ar putea sugera, de pildă, că respectivul argument nu este cu nimic mai bun decât următorul:

Trecutul controlează atât prezentul, cât și viitorul.

Un termostat nu poate controla trecutul.

De asemenea, un termostat nu poate controla modul în care trecutul controlează prezentul și viitorul.

Prin urmare, un termostat nu poate controla viitorul.

Trebuie să fie, desigur, ceva în neregulă cu acest raționament, deoarece un termostat *poate* controla viitorul din punct de vedere al temperaturii. Aceasta și este, de altfel, funcția sa de termostat: să controleze temperatura dintr-un

anumit mediu, *făcând parte integrantă din felul* în care trecutul influențează prezentul și viitorul. Potrivit compatibilismului, noi înșine controlăm lucrurile exact în același fel: suntem implicați în ordinea lor cauzală. Cu alte cuvinte, noi, oamenii, facem parte integrantă din felul în care trecutul influențează prezentul și viitorul. Și tocmai în aceasta rezidă, de altfel, responsabilitatea noastră. Am putea denumi această noțiune „*control intern*” sau „control din interiorul ordinii naturale”. Atunci când exercităm acest tip de control, susțin filosofi compatibiliști, suntem responsabili de diverse evenimente. Iar dacă ne exersăm această capacitate în mod negativ, putem fi trași la răspundere pentru consecințele acțiunilor noastre sau chiar supuși oprobriului, dacă este cazul.

Dar oare chiar ne poate oferi această viziune compatibilistă despre libertate ceea ce căutam cu-adevărat? La urma urmei, în mod normal, nu-i atribuim termostatlui niciun fel de libertate. De aceea, compatibilismul ar putea fi văzut mai degrabă ca o *disoluție* decât ca o soluție a problemei liberului arbitru. Marele filosof Immanuel Kant (1724–1804) împărțea, de altfel, acest punct de vedere, referindu-se la compatibilism ca la un „subterfugiu nenorocit”, ce nu poate conferi omului decât, cel mult, „libertatea unui ceasornic”.³⁰

MARIONETE ȘI MARȚIENI

Îngrijorarea exprimată de Kant poate fi înțeleasă și în felul următor. Ideea modulelor de decizie, precum și gradul de complexitate pe care îl întâlnim la nivelul sistemelor cerebrale de procesare a informației, îmbogățesc tabloul nostru cauzal. Dar oare chiar reușesc aceste noțiuni să modifice peisajul în mod fundamental? Să ne aducem aminte, din nou, de exemplul smochinului din parabola biblică. Presupunând că cineva ar vrea să apere copacul nostru, subliniind că de vină este, de fapt, anotimpul nepotrivit (povestea se întâmplă iarna, nu vara), vom fi, desigur, de acord că aceasta îi oferă smochinului o apărare completă. În cazul acesta, nu aș putea oare să susțin și eu că, atunci când mă comport în mod incorect sau imoral, de vină e, de fapt, „anotimpul nepotrivit”? În definitiv, modulele mele au fost configurate în mod greșit, probabil prin intermediul unor evenimente ce fac parte din înălțări cauzale a căror origine se găsește într-un trecut foarte îndepărtat, cu mult înainte chiar ca eu să mă fi născut. Dacă vă enfuriați pe mine, poate că îmi veți schimba *pe viitor* sistemul

³⁰ Kant, *Critica rațiunii practice*, pp. 123-125.

de decizie, dar cu siguranță asta nu înseamnă că în trecut aş fi putut acţiona altfel decât am făcut-o.

Pe măsură ce descoperim în spatele unor acţiuni sau fenomene mentale anumite regularităţi cauzale, devenim tot mai puţin înclinaţi să facem apel la judecăţi de tip moralist. De pildă, cu toate că în mod normal suntem înclinaţi să-i judecăm cu asprime pe cei în permanenţă deprimaţi, lucrurile se schimbă dacă aflăm că la baza depresiei lor stă un anumit dezechilibru chimic. Tot astfel, încetăm îndeobşte să învinuim o persoană care nu se poate urni să facă nimic, atunci când aflăm că ea suferă de mononucleoză. Potrivit filosofilor determinişti, *întotdeauna* putem descoperi astfel de cauze în spatele comportamentului oamenilor. Pe lângă dovezile din ce în ce mai numeroase provenind din domeniul neurofiziologiei, ne putem gândi, de pildă, la cazurile de „programare” sau de „spălare” a creierului. Astfel, părinţii unei fete adolescente ar putea fi înclinaţi să-şi învinovăţească fata pentru timpul, energia şi veniturile pe care şi le dedică unor produse cosmetice lipsite de orice valoare, însă o mai bună reacţie din partea lor ar fi pur şi simplu să înţeleagă presiunile comerciale şi sociale ce o determină pe fată să se comporte în acest fel, afectându-i capacitatea de a judeca limpede.

Lucrurile devin şi mai grave pentru susţinătorii compatibilismului atunci când ne angajăm în speculaţii ştiinţifico-fantastice. Să ne imaginăm, de pildă, invazia minimarţienilor: nişte creaturi incredibil de organizate, de răuvoitoare şi de mici – atât de mici încât pot să intre şi să se plimbe prin creierul nostru. Atunci când fac aceasta, minimarţienii ne pot reconfigura modulele de decizie după bunul lor plac. Cu alte cuvinte, în mâinile lor, noi, oamenii, ne transformăm în nişte simple marionete. (Dacă exemplul vi se pare mult prea fantezist, gândiţi-vă că există în realitate un parazit care supravieţuieşte infestând creierul furnicilor. Sub influenţa acestui parazit, furnicile se urcă pe firele de iarbă, fiind apoi ingerate de către oile ce pasc în locul respectiv. În acest fel, parazitul ajunge să infesteze oile [desigur, nu este vorba despre exact acelaşi individ care se afla în creierul furniciei, ci despre progeniturile sale]. Din câte putem şti, se poate foarte bine ca furnica să se simtă liberă „ca pasărea cerului” atunci când se urcă pe firul de iarbă.) Desigur, minimarţienii ne-ar putea configura în aşa fel încât să facem ceea ce am fi făcut oricum. Pe de altă parte, ei ar putea, dacă ar vrea, să modifice structura chimică a creierului nostru în aşa fel încât să ne determine să comitem fapte de-a dreptul îngrozitoare. Să presupunem totuşi că dispunem de o anumită metodă de a ne scana creierul, pentru a stabili dacă am fost sau nu infestaţi de minimarţieni. Nu vom deveni, oare, în acest caz, foarte înţelegători cu cei care au avut ghinionul de a cădea pradă acestor

creaturi? Nu vom admite, oare, că ei nu mai pot fi învinuiți pentru faptele rele pe care le-au comis?

La acest stadiu, un susținător al incompatibilismului ne poate adresa următoarea întrebare: ce contează dacă este vorba despre minimarțieni sau despre influențe cauzale naturale?

Acest tip de contraargument atacă interpretarea compatibilistă a expresiei „ar fi putut acționa altfel”. E absolut legitim, ni se atrage atenția, să spunem că cineva ar fi acționat altfel dacă ar fi luat o decizie diferită. Dar ce se întâmplă dacă presupunem că respectiva persoană era „configurată”, la momentul respectiv, astfel încât *nu ar fi putut* lua o decizie diferită? Să ne imaginăm, de pildă, că, în momentul acțiunii, modulele ei de decizie ar fi fost blocate într-o anumită poziție, fie de către minimarțieni, fie ca urmare a unor substanțe chimice. Cum ar trebui să ne raportăm la o astfel de situație? Până acum, compatibiliștii par să ignore, pur și simplu, această întrebare, deoarece ei nu sunt interesați de felul în care subiectul ajunge să săvârșească anumite acțiuni, ci doar de consecințele efective ale acțiunilor sale. Pe de altă parte, oponenții compatibilismului găsesc că este important să ne uităm și la conexiunile cauzale din spatele a ceea ce facem; după cum am văzut, reacțiile pe care le avem cu toții atunci când descoperim astfel de conexiuni par să le dea dreptate.

OBSESII ȘI BOMBOANE “TWINKIE”

Cred că cea mai bună strategie pe care o pot utiliza susținătorii compatibilismului împotriva acestei obiecții este aceea de a pune sub semnul întrebării semnificația cuvântului „configurate”, așa cum apare el în propoziția „modulele de decizie ale acestei persoane sunt astfel configurate încât să producă un anumit rezultat”. Această strategie este similară, de altfel, celei pe care am văzut-o în acțiune mai devreme atunci când s-a distins între luarea unei decizii și înecare. În acel punct, argumentul compatibiliștilor se bazează pe ideea că, la nivelul proceselor cauzale, există un anumit grad de flexibilitate, în sensul că unele module ar putea fi configurate în mod diferit. De aceea, atunci când oponenții lor susțin că un subiect care acționează imoral nu este decât o victimă a faptului că modulele sale sunt greșit „configurate”, replica compatibiliștilor ar trebui să fie aceeași: în cazul acesta, vom introduce un grad și mai mare de flexibilitate. Într-adevăr, putem spune că în anumite cazuri cum ar fi acela al minimarțienilor sau al adolescenței cu creierul „spălat”, modulele de decizie sunt *fixate* într-un anumit fel. Ne putem imagina că acestea sunt *fixate* prin intermediul unor

proces chimice, de pildă. Totuși, acestea sunt cazuri speciale, și aceasta tocmai pentru că subiecții aflați în astfel de situații devin inflexibili: imuni la forța argumentului, precum și la eventuale modificări sau îmbunătățiri ale sistemelor lor de decizie. În mod normal însă, oamenii nu sunt *atât* de fixați pe un anumit tip de comportament. Libertatea noastră constă tocmai în faptul că suntem receptivi la noi informații, în lumina cărora ne putem modifica sau monitoriza comportamentul. Nu suntem pur și simplu mânați sau constrânși să aruncăm câini pe fereastră ori să ne petrecem tot timpul în raionul de cosmetice.

Am putea încerca să dezvoltăm această idee prin intermediul următoarei formulări, pe care o voi numi „*definiția compatibilistă revizuită*”

Acțiunea unui subiect este liberă atunci când putem spune că subiectul ar fi putut acționa și altfel, în sensul corespunzător al acestei expresii. Aceasta înseamnă atât că subiectul ar fi acționat altfel în cazul în care ar fi luat o decizie diferită, precum și că, în lumina altor idei și considerente, subiectul chiar ar fi putut lua o decizie diferită.

Desigur că în anumite situații s-ar putea să fie un simplu *ghinion* că ideile și considerentele relevante nu ne trec prin cap la momentul potrivit. Un ghinion, într-adevăr – ne vor răspunde încă o dată compatibiliștii – dar poate faptul că alți oameni își exprimă dezaprobarea și mânia față de acțiunile noastre sau ne pedepsesc atunci când e cazul, ne va ajuta ca de acum încolo să fim mai puțin ghinionişti.

Unii filosofi (printre care Baruch Spinoza [1632–1677]) asociază noțiunea de libertate cu capacitatea de a cunoaște și de a înțelege lumea înconjurătoare.³¹ Suntem liberi, susțin ei, în măsura în care înțelegem felul în care se desfășoară lucrurile. Aceasta este o idee foarte atractivă din mai multe puncte de vedere: în primul rând, ea stabilește o legătură între noțiunea de liber arbitru și diferite alte tipuri de libertate politică, cum ar fi accesul liber la informație sau libertatea de expresie. Suntem liberi numai în măsura în care avem acces la diverse oportunități, iar lipsa de informații ne îngreșează unele dintre aceste oportunități. Am putea încerca să înglobăm aceste considerații în definiția noastră compatibilistă revizuită, precizând că acele „idei și considerente” despre care se vorbește în cadrul acestei definiții trebuie, în primul rând, să reprezinte cu acuratețe situația și opțiunile agentului, iar în al doilea rând, să-i fie *accesibile* acestuia. Cu alte cuvinte, nu este de mare folos să afirmăm pur și simplu că, în

³¹ Pentru concepția lui Spinoza, a se vedea *Etica*, Partea a IV-a, p. 187; Partea a V-a, pp. 199–224.

lumina altor idei și considerente, agentul ar fi luat o decizie diferită, dacă ideile și considerentele la care ne referim nu fac parte din plaja de opțiuni a acestuia. Să presupunem, de pildă, că eu aș decide să vă omor strecurându-vă o doză letală de arsenic în cafea. Să mai presupunem, de asemenea, că dumneavoastră v-ați băut cafeaua. Nu e de prea mare folos să spunem că ați fi fost liber(ă) să nu o beți. Căci, deși este adevărat că ați fi evitat cafeaua dacă ați fi luat o decizie diferită, precum și că, în lumina ideii că băutura din fața dumneavoastră ar putea conține arsenic, chiar ați fi luat o decizie diferită, dumneavoastră nu sunteți, în acest caz, un agent liber, ci o victimă, întrucât nu aveți niciun motiv să vă gândiți la posibilitatea ca eu să vă fi otrăvit băutura. Pentru a include și aceste considerente în formularea noastră, am putea sugera următoarea definiție compatibilistă re-revizuită:

Acțiunea unui subiect este liberă atunci când putem spune că subiectul ar fi putut acționa și altfel, în sensul corespunzător al acestei expresii. Aceasta înseamnă atât că subiectul ar fi acționat altfel în cazul în care ar fi luat o decizie diferită, precum și că, în lumina altor idei și considerente *adevărate și accesibile subiectului* la momentul respectiv, acesta chiar ar fi luat o decizie diferită. Ideile și considerentele adevărate și accesibile subiectului sunt acelea care reprezintă cu acuratețe situația sa și pe care ne putem aștepta în mod rezonabil ca subiectul să le fi luat în considerare.

Cum rămâne însă cu subiectul căruia ideile și considerentele relevante pur și simplu nu i-au trecut prin cap? Este el o victimă sau un agent responsabil? Aceste întrebări dau o nouă turnură discuției noastre.

Până acum am presupus pur și simplu că noțiunea de „alegere liberă”, concepută fie pe modelul intervenționist al unei influențe misterioase, fie pe modelul compatibilist al acțiunii „din interior”, este o condiție necesară pentru ideea de responsabilitate. Este însă într-adevăr corectă această presupunere? După cum am observat mai devreme, faptul că unei persoane nu îi trec prin minte anumite considerente cruciale în momentul în care ia o anumită decizie poate fi un simplu ghinion. În anumite cazuri însă, nu suntem înclinați să punem totul „pur și simplu” pe seama ghinionului. Spunem, în astfel de situații, că persoana respectivă *ar fi trebuit* să ia în calcul aceste considerente. Mai mult, o considerăm responsabilă atunci când nu o face. De exemplu, un om care incendiază case pentru propriul său amuzament nu se poate disculpa susținând că „pur și simplu nu i-a trecut prin cap” că ar putea face vreun rău altora – o astfel de scuză nu este valabilă decât dacă avem de-a face cu un copil sau cu o persoană cu deficiențe mentale. Chiar dacă este adevărat că nu i-a trecut prin cap acest gând și,

deci, că nu a ales în mod liber să primejduiască viața altor oameni, omul nostru rămâne responsabil pentru acțiunile sale. Nechibzuința și neglijența sunt greșeli pe care le comitem cu toții și pentru care suntem la fel de responsabili ca și pentru deciziile pe care le luăm în mod deliberat. Nu toți filosofi găsesc însă ușor de acceptat această idee. De pildă, Aristotel susținea, cu oarecare deznădejde, că oamenii neglijenți au ales ei înșiși să devină neglijenți, cel mai probabil în timpul copilăriei, și că acesta este singurul motiv pentru care îi putem considera responsabili pentru acțiunile lor.³²

La acest stadiu, ni se desfășoară în fața ochilor o întreagă gamă de idei interesante. Unele situații în care spunem că cineva a avut parte de ghinion sunt, cu adevărat, accidentale și nu afectează relația pe care o avem cu persoana respectivă. Alte situații pot arunca însă o umbră asupra agentului. Imaginați-vă, de pildă, un jucător de golf care reușește într-o zi o lovitură excelentă. Din păcate, lovitura sa este periclitată de către un pescăruș care se intersectează, în zbor, cu traiectoria mingii. A doua zi însă, jucătorul lovește mingea la fel de bine, dar lovitura sa este periclitată de data aceasta de o ușoară adiere a vântului. Am putea spune că în ambele situații jucătorul a avut ghinion. Într-adevăr, în cazul primei lovituri, pare să fie vorba doar despre nenoroc. Însă cea de-a doua situație nu este chiar la fel de simplă. Și aici putem spune că jucătorul nostru a fost ghinionist, dar este vorba, în realitate, despre un tip de ghinion pe care un jucător de golf cu adevărat bun ar trebui să-l poată anticipa și evita. Situațiile de acest fel ar trebui să facă parte din sfera lui de competență. Prin contrast, pescărușul din prima zi reprezintă pur și simplu un „act divin”, o manifestare a hazardului. De aceea, dacă jucătorul nostru are destul de des parte de cel de-al doilea tip de ghinion, vom decide că el nu este de fapt un jucător prea bun. Același lucru este valabil pentru orice alt tip de acțiune. De aici și replica pe care un pianist celebru a dat-o unui admirator de-al său, atunci când acesta l-a felicitat pentru norocul de a fi fost înzestrat cu un asemenea talent: „Da, așa este, și cu cât exersezi mai mult, cu atât devin mai norocos!”.

Acest tip de „inginerie conceptuală” în care suntem angajați are rolul de a aduce la lumină sau de a face explicite anumite elemente reale ale gândirii noastre. Printre aspectele pe care intenționăm să le surprindem și să le analizăm se numără următoarele: faptul că există o deosebire între capacitatea de a modifica trecutul (de care nu dispunem) și aceea de a fi acționat altfel decât am făcut-o (capacitate de care dispunem uneori); faptul că atribuim responsabilitate oamenilor în mod diferențiat; faptul că îi deosebim pe oamenii răi de

³² Pentru concepția lui Aristotel, a se vedea *Etica nicomahică*, III.5 (1114a4).

cei bolnavi; faptul că uneori acceptăm anumite scuze, în timp ce pe altele le considerăm neîntemeiate. Metoda analizei filosofice are menirea de a ne ajuta să înțelegem toate aceste aspecte, de a ni le înfățișa nu ca pe un amestec irațional de obiceiuri între care nu există nicio legătură, ci ca pe un rezultat al aplicării unui set rațional acceptabil de concepte și de principii. Faptul că filosofia este o îndeletnicire atât de dificilă are drept cauză tocmai sarcina deosebită pe care și-o asumă. Așa cum spuneam, teoria compatibilistă este o ilustrare foarte bună a ceea ce numeam mai devreme „inginerie conceptuală”, metodă prin intermediul căreia încercăm fie să determinăm coordonatele precise ale unor noțiuni deja existente, fie să proiectăm niște noțiuni mai bune. Această metodă trebuie să dea seama de felul în care gândim în mod obișnuit, sau, cel puțin, de felul în care gândim atunci când suntem cu adevărat conștienți de problemele cu care ne confruntăm. Din punctul meu de vedere, definiția compatibilistă re-revizuită reușește să facă acest lucru destul de bine. Alți filosofi iau însă mai în serios obiecția lui Kant. Ei consideră că „reacțiile umane interpersonale”, printre care se numără felul în care ne considerăm responsabili pentru diverse acțiuni (fie unii pe alții, fie chiar pe noi înșine), depind de subzistența unui anumit atașament față de concepția intervenționistă a libertății. Prin urmare, dacă respectiva concepție eșuează din punct de vedere metafizic, atunci și atitudinile noastre ar trebui să se schimbe. În acest caz, dilema filosofică devine următoarea: pe de-o parte, noțiunea de control intervenționist este imposibil de susținut; pe de altă parte, conceptul de control „din interior” este și el nesatisfăcător.

Uneori, metoda analizei ne poate ajuta să rezolvăm complet probleme dificile precum aceasta. Alteori însă, ea lasă în urmă porțiuni gri, de incertitudine, dar acesta nu este neapărat un lucru rău. Să reflectăm din nou, de pildă, la situația adolescenței care cheltuiește prea mulți bani, prea mult timp și prea multă energie pe produsele cosmetice. Poate ea să se comporte altfel? Dacă ne ghidăm după definiția compatibilistă re-revizuită, răspunsul la această întrebare depinde de măsura în care există alte idei și considerente ce îi sunt „accesibile” fetei. Am putea spune că, într-un anumit sens, este posibil ca ea să înceapă să realizeze că nu își poate spori prea mult popularitatea sau atractivitatea prin intermediul acestor produse (ci, mai degrabă, prin îmbunătățirea capacităților ei intelectuale, de pildă, prin lectura unei cărți de genul celei de față). Această idee pare a fi nu doar adevărată, ci și accesibilă adolescenței noastre. Pe de altă parte însă, există și un sens în care am putea spune că aceste considerente îi sunt, de fapt, inaccesibile fetei. Poate că, în general, oamenii supuși unor factori de genul celor care o influențează pe ea pur și simplu nu mai pot crede în astfel de idei. Cultura în care trăim reușește îndeobște să-i facă pe adolescenți să nu mai

priceapă unele adevăruri. De aceea, poate că nu este rezonabil să ne așteptăm ca fata din exemplul nostru să fie influențată de o asemenea idee. Eu, personal, aş fi inclinat către acest tip de diagnostic, din perspectiva căruia adolescența pare mai degrabă o victimă decât un agent liber. Cert este că, chiar dacă analiza re-revizuită nu *rezolvă* pe deplin problema, ea ne ajută cel puțin să căpătăm o viziune mai clară asupra ei. Iar acesta este cu adevărat un pas important pe drumul către o mai bună înțelegere a noțiunilor de libertate și responsabilitate. Dacă este să fim onești însă, trebuie să admitem că mai avem încă de parcurs o bucată bună din acest drum. Un susținător al incompatibilismului ar putea insista, de pildă, asupra faptului că anumite idei îi sunt accesibile subiectului numai dacă ele sunt rezultatul unui proces liber de selecție (liber în sens intervenționist), argument ce nu ar face decât să ne ducă înapoi la punctul de plecare.

De fapt, cultura contemporană nu pare a fi, în general, prea stăpână pe conceptul de responsabilitate. Să ne gândim, de pildă, la celebrul exemplu al „apărării de tip Twinkie”. În anul 1978, un fost angajat al Primăriei orașului San Francisco, pe nume Dan White, a reușit să pătrundă cu o armă de foc în sediul Primăriei, strecurându-se pe o fereastră de la subsol pentru a evita detectoarele de metal. Ajuns la etaj, el i-a împușcat mortal pe primarul George Moscone și pe un supervisor al acestuia, Harvey Milk. În cadrul procesului ce a urmat acestui eveniment sângeros, un psihiatru pe nume Martin Blinder a depus mărturie în favoarea acuzatului, susținând că acesta fusese deprimat în perioada premergătoare atentatului, fapt ce îl determinase să consume prea multe alimente, și în special un tip de bombonele foarte bogate în zaharuri, cunoscute sub numele de „Twinkie”. Potrivit psihiatrului Blinder, acest fapt contribuise la agravarea depresiei lui White, de vreme ce acesta era un fost atlet și știa că bomboanele Twinkie nu-i fac deloc bine. De aceea, Blinder a susținut în fața tribunalului că, având în vedere starea emoțională specială generată de acești factori, White nu ar fi putut acționa cu premeditare ori cu intenție – amândouă aceste condiții fiind absolut necesare pentru verdictul de crimă de gradul întâi. Jurații au fost impresionați de acest argument și l-au achitat pe White de crimă, găsindu-l vinovat în schimb de infracțiunea mai puțin gravă de „omor din culpă”.

Autoritățile statului California au decis mai târziu să revizuiască legislația, pentru a elimina posibilitatea acestui tip de apărare și s-ar părea că au avut toată îndreptățirea să procedeze astfel. Pare *evident* că White a acționat cu intenție și cu premeditare, din moment ce și-a procurat o armă și a pătruns în clădire prin fereastra de la subsol. Mai mult, putem observa că analiza re-revizuită nu permite prea mult spațiu de manevră pentru apărarea de tip Twinkie. Avocatul

apărării ar trebui să muncească din greu pentru a putea demonstra că o concentrație suficient de mare de zahăr poate face ca acțiunile noastre să iasă de sub incidența modulelor de decizie și, în general, din sfera rațiunii. De obicei, nu pare a fi deloc adevărat că atunci când consumăm prea multe bomboane Twinkie, devenim atât de incapabili să gândim clar încât ceilalți nu se mai pot aștepta de la noi să realizăm că e rău să ucizi, de pildă. Nici măcar ingerarea unei cantități enorme de zahăr nu poate provoca asemenea efecte. (Oricum, trebuie spus că jurații din zilele noastre nu par să fie prea competenți nici în ceea ce privește conceptul de cauzalitate. Recent, un bărbat din Michigan a câștigat o despăgubire substanțială în urma unui proces în care a susținut că a devenit homosexual ca urmare a unui accident rutier în care mașina sa a intrat în coliziune posterioară cu un alt vehicul.)

Înainte de a părăsi subiectul compatibilismului, este important să mai reflectăm asupra unei dificultăți pe care par să o întâmpine toate definițiile noastre. Viziunea compatibilistă încearcă să ajungă la o noțiune adecvată de *control*, pe baza observației că agentul ar fi acționat altfel dacă circumstanțele în care s-a aflat ar fi fost diferite. Există însă cazuri recalcitrante, care par să sugereze că noțiunile pe care ne bazăm nu se armonizează atât de bine pe cât am fi tentați să credem. Este vorba despre cazurile de „supra-determinare cauzală”, în care cineva sau ceva controlează producerea unui anumit efect, însă respectivul efect s-ar fi produs oricum, printr-un mecanism „de rezervă”. Spre exemplu, spunem că un termostat controlează temperatura dintr-un anumit mediu chiar și atunci când, printr-un mecanism de rezervă, temperatura ar rămâne neschimbată în pofida defectării termostatului. Cu alte cuvinte, chiar dacă termostatul s-ar strica, ar exista un alt dispozitiv care ar păstra temperatura la valoarea dorită. În mod asemănător, ne putem imagina o situație în care, deși agentul deține pe deplin controlul asupra acțiunilor sale și comite, în mod intenționat și responsabil, un act imoral, există un mecanism necunoscut care, în eventualitatea că agentul ar fi ales să se comporte altfel, ar fi intervenit în așa fel încât să îl determine să comită totuși fapta imorală. Să ne închipuim, de pildă, că minimarțienii care viețuiesc la noi în creier preferă să stea degeaba și să nu intervină în mersul lucrurilor, cu excepția cazurilor în care suntem pe cale să acționăm într-un fel care nu le convine. Exemplele de acest fel ridică dificultăți neașteptat de mari. Cu toate acestea, filosofi compatibiliști ar putea cel puțin să remarce că, la urma urmelor, aceste dificultăți nu au de ce să fie mai mari în cazul oamenilor decât în cel al termostatelor. Și, din moment ce problema trebuie să aibă o soluție în cazul noțiunii de control mecanic, ea nu ar avea de ce să fie de nerezolvat atunci când vine vorba de oameni.

OBIECTIVAREA OAMENILOR

Mai există oare și alte probleme care ar trebui să ne îngrijoreze? Am putea gândi în felul următor:

Viziunea compatibilistă descrie funcționarea normală a unor ființe organice, dotate cu creier, prin intermediul anumitor module de decizie. Însă această formă de descriere ne spune doar ce acțiuni au loc, fără a surprinde ideea că noi înșine suntem *autorii* acelor acțiuni, că ele *ne aparțin*. Ca atare, această viziune pierde din vedere un aspect esențial pentru umanitatea noastră, precum și pentru felul în care ne raportăm unii la alții: nu suntem doar victime sau „pacienți pasivi”, ci „agenți activi” ai propriilor noastre vieți.

Așa ne vedem pe noi înșine, așa ne raportăm și la oamenii normali din jurul nostru și, de obicei, așa le pretendem și altora să ne trateze.

Raționamentul de mai sus pare a exprima o îngrijorare destul de serioasă: viziunea compatibilistă asupra libertății pare să piardă din vedere un aspect esențial al umanității noastre. Mai precis, este esențial pentru noi să ne concepem nu ca pe niște simpli pacienți, ci mai degrabă ca pe niște agenți liberi ai propriilor noastre vieți. Mai mult, este esențial ca și ceilalți oameni să se raporteze la noi în același fel. Într-un eseu celebru, filosoful britanic Peter Strawson (1919–2006) distinge două atitudini sau moduri de raportare pe care le putem adopta cu privire la ceilalți: o atitudine „obiectivă”, impersonală, și una umană, „personală”.³³ Din perspectiva „obiectivă”, oamenii sunt doar niște piedici în calea dezvoltării noastre personale, așa încât ei trebuie „dirijați, manevrați, tratați sau dresați”. Dintr-o atare perspectivă, ei nu pot face obiectul unor atitudini personale, întrucât sunt percepuți mai degrabă ca niște ființe demente, decât ca niște agenți inteligenți, pe care îi putem înțelege.

În concepția lui Strawson apare însă și o interesantă schimbare de perspectivă (sau de „gestalt”, cum se mai spune). La început, s-ar putea să ni se pară că atitudinile morale pe care le exprimăm atunci când invinuiam sau când tragem pe cineva la răspundere sunt prea severe și că ar fi mai bine dacă am renunța complet la ele, în favoarea unor atitudini mai liberale și mai îngăduitoare față de acțiunile ce țin de sfera infracționalității sau a „comportamentului deviant”. Încetând să mai tratăm oamenii ca pe niște infractori și începând, în schimb, să-i privim ca pe niște pacienți, părem astfel a înainta către o perspectivă mai umană, mai decentă. Cu toate acestea, Strawson ne cere să luăm în considerare

³³ Strawson avansează această idee în celebrul său eseu „Freedom and Resentment”.

Și de mult am *pierde* dacă ne-am modifica atitudinile în acest fel, sugerând, de fapt, că a accepta o atare schimbare înseamnă a renunța la aproape toate elementele definitorii ale relațiilor interumane. Să presupunem, de pildă, că m-am comportat într-un anume fel care necesită o explicație. În schimb, oamenii cărora le vorbesc mă privesc de ca și cum ceea ce le spun nu reprezintă decât un alt simptom al bolii mele, un alt indiciu că trebuie să fiu dirijat, manevrat, tratat sau dresat. În acest caz, pot spune că am fost dezumanizat. Eu vreau ca deciziile mele să fie înțelese, nu privite cu condescendență. Vreau ca ceilalți să-mi „audă glasul”, să-mi înțeleagă punctul de vedere și să vadă lucrurile din perspectiva mea, nu să se întrebe care sunt cauzele pentru care un organism uman ajunge să se comporte în felul în care m-am comportat eu. Ne vom mai întâlni cu acest tip de obiectivare și pe parcursul Capitolului opt, în cadrul căruia vom vorbi, printre altele, despre adevărata „industrie” a psihoterapiei și despre felul în care aceasta abuzează de perspectiva impersonală asupra oamenilor.

Luând în seamă distincția propusă de Strawson, cel mai bun răspuns pe care îl putem oferi, în încercarea de a domoli îngrijorarea exprimată mai devreme, pare a fi următorul: compatibiliștii nu încearcă de fapt să *renunțe* la ideea că oamenii sunt autorii propriilor lor acțiuni, ci să *explice* această idee. Iar explicația lor se bazează pe conceptul de funcție cerebrală modulară, care are capacitatea de a prelua diverse informații și de a genera pe baza lor anumite alternative, acestea urmând apoi a fi ierarhizate, pentru ca, în cele din urmă, să se producă un rezultat ce va iniția acțiunea. Într-adevăr, acestea sunt procese care, dintr-un anumit punct de vedere, par pur și simplu să se „întâmpale” (în mod pasiv); însă, potrivit compatibiliștilor, putem spune că ele *descriu în mod exhaustiv* ceea ce se petrece atunci când noi, ca persoane, decidem să acționăm într-un fel sau altul. Atunci când spunem că am acționat într-un anume fel și dintr-un anume motiv, nu facem decât să oferim o descriere la nivel *personal* a rezultatului tuturor proceselor ce se desfășoară la nivel microfizic.

Unii filosofi susțin că ideea de acțiune umană poate fi privită din două perspective distincte. Există, în primul rând, o perspectivă deliberativă, „la persoana întâi”, pe care o adoptăm atunci când ne privim pe noi înșine ca autori ai deciziilor și acțiunilor noastre. Însă există, de asemenea, o perspectivă obiectivă, „la persoana a treia”, pe care ar putea să o adopte, de pildă, un om de știință, atunci când ne privește ca pe niște sisteme neurofiziologice complexe, complet determinate. Adevărata dificultate este aceea de a armoniza sau de a reconcilia cele două perspective.

Dacă înțelegem problema în acest fel, atunci soluția nu poate fi decât următoarea: reconcilierea celor două perspective nu este problematică decât dacă

există o reală incompatibilitate între ceea ce observăm din perspectiva deliberativă și ceea ce vedem atunci când ne raportăm la oameni „la persoana a treia”. Însă perspectiva deliberativă nu ne dezvăluie absolut nimic despre cauzalitate. Dacă am gândi altfel, ne-am face vinovați de aceeași eroare pe care o comite apa din parabola lui Schopenhauer: mai precis, am confunda faptul că nu suntem conștienți de procesele ce se desfășoară în creierul nostru cu faptul că suntem conștienți de *inexistența* unor astfel de procese. Primul dintre aceste fapte este universal valabil, însă cel de-al doilea reprezintă o imposibilitate, întrucât, dacă aceste procese cerebrale nu ar exista, nici măcar nu am putea fi conștienți.

Așadar, de vreme ce perspectiva deliberativă nu ne dezvăluie nimic care să contrazică imaginea științifică despre lume, poate că sarcina de a reconcilia cele două viziuni nici măcar nu este atât de complicată. S-ar putea ca singura problemă cu care rămânem să fie, de fapt, una de ordin moral: aceea de a ne asigura că ne raportăm unii la alții nu prin prisma viziunii obiective, ci prin aceea a unei înțelegeri pe deplin umane, pe care o bună cunoaștere a condițiilor ce ne influențează deciziile nu trebuie neapărat să o erodeze, ci, din contră, o poate chiar îmbogăți.

SOARTA, ORACOLELE ȘI MOARTEA

Un prieten de-al meu, fost ofițer al armatei britanice în timpul Primului Război Mondial, mi-a povestit că una dintre marile sale dificultăți, pe vreme de luptă, era aceea de a-și convinge soldații să poarte casca de protecție atunci când inamicul deschidea focul. Argumentul soldaților era foarte simplu: glonțul nu te poate lovi decât dacă „ți-e scris numele pe el”. Cu alte cuvinte, dacă există un glonț cu numele tău pe el, orice precauție e inutilă: orice ai face, acel glonț te va nimeri și te va ucide. Pe de altă parte, dacă nu există un glonț cu numele tău pe el, înseamnă că în ziua respectivă nu te afli în pericol, așa că nu mai e nevoie să porți casca aceea greoaie și incomodă.

Acest argument este denumit uneori și „sofismul leneșului”. „Dacă e să mă îmbolnăvesc de cancer, am să mă îmbolnăvesc indiferent ce-aș face”, spune fumătorul. Nu putem scăpa de ceea ce ne este scris. Iar dacă teza deterministă e adevărată, oare nu înseamnă asta că viitorul e deja stabilit, ca urmare a indefinitei înlănțuirii de stări prin care Universul a trecut deja? Viitorul ia de fapt naștere din toate aceste stări, derulându-se în mod inevitabil din pânțele trecutului. Iar dacă viitorul e predeterminat, de ce să nu ne resemnăm pur și simplu cu soarta noastră, cu ceea ce ne-a fost scris? Căci nu înseamnă oare că orice

acțiune devine inutilă? Așadar, de ce să nu ne retragem pur și simplu din lume, îmbrăcând eventual un șal portocaliu și intonând toată ziua incantația „Aum”?

Există multe povești și pilde care ne reamintesc că nu ne putem ascunde de soartă. Iată, de pildă, o versiune a celebrei parabole islamice a „Morții în Samarkand”:

Într-o bună zi, unul dintre discipolii unui maestru sufist din Bagdad întâbni, într-un han, doi străini ce stăteau la taifas. Nu trecu mult timp până să-și dea seama că unul dintre străini era chiar Îngerul Morții.

„Am câțiva mușterii chiar aici în oraș”, îi spuse acesta la un moment dat însoțitorului său.

Îngrozit, discipolul își ascunse chipul până când cei doi străini se îndepărtară. Apoi, pentru a scăpa de Moarte, tocmai cel mai iute cal pe care îl putu găsi, încălecă și goni zi și noapte, fără niciun răgaz, până când ajunse în mijlocul deșertului, în îndepărtatul oraș Samarkand.

Între timp, Moartea se întâlnește cu maestrul sufist și cei doi începură să vorbească despre una-alta. „Unde ți-e discipolul cutărică?”, întrebă la un moment dat Moartea.

„Bănuiesc că la el acasă, așa cum se cade, studiind”, răspunse maestrul.

„Mă miră să aud asta”, răspunse Moartea, „fiindcă – vezi tu – discipolul tău se află pe lista mea de mușterii. Numai că, închipuie-ți: dintre toate locurile de pe lumea asta, mâine am întâbnire cu el tocmai în îndepărtatul Samarkand.”³⁴

Așadar, în pofida încercării disperate a discipolului de a scăpa de puterea sorții, aceasta îl ajunge în mod implacabil din urmă. Povestea aceasta cu tâlc, despre încercarea zadarnică de a ne schimba destinul, își găsește ecou în toate culturile lumii. Bunăoară, în tragedia „Oedip Rege” a lui Sofocle, regele Tebei, Laius, află că viitorului său fiu îi este scris să își ucidă tatăl și să o ia de soție pe mama sa, locasta. De aceea, atunci când locasta dă naștere unui băiat, Laius încearcă să scape de soarta ce i-a fost hărăzită, schilodindu-l pe noul-născut și lăsându-l pradă morții pe un deal. Totuși, Oedip este salvat de către un păstor și dus în cetatea Corintului, unde își petrece copilăria crezând că este fiul regelui acelei cetăți. Ajungându-i la ureche zvonuri despre destinul său, Oedip decide să consulte oracolul de la Delphi, care îi confirmă cele auzite. Crezând că tatăl său se află în Corint, el părăsește cetatea și fuge în direcția opusă. Și astfel, la o răscruce de drumuri în mijlocul pustietății, Oedip îl întâlnește în cele din urmă pe Laius... Așadar, mâna neîndurătoare a destinului se coboară asupra

³⁴ Această poveste sufistă este adaptată după una prezentată în *Shah Tales of the Dervishes*.

eroilor tocmai prin încercările îndoite ale acestora de a scăpa de soarta ce le-a fost hărăzită.

Soldații din subordinea prietenului meu ofițer considerau că orice precauție e la fel de inutilă, la fel ca încercarea lui Oedip de a fugi de destin. Există însă o diferență crucială. Despre Oedip ni se spune că își cunoaște dinainte soarta, dar că încearcă totuși să o evite. Pe de altă parte, soldații nu aveau cum să știe dacă aveau să moară sau nu în ziua respectivă. De aceea, am putea obiecta față de argumentul lor, atrăgându-le atenția că, în realitate, dacă un glonț are scris pe el numele tău sau nu depinde, printre altele, și de decizia ta de a purta o cască. În acest fel, o simplă măsură de protecție poate face ca un glonț care *altfel ar fi avut* numele tău pe el să rămână „nescris”. De vreme ce n-ai de unde ști dacă există un glonț pe care e scris numele tău și ai vrea ca un astfel de glonț să nu existe, ar fi înțelept să te protejezi.

Însă chiar și dacă nu faci nimic, chiar dacă nu porți o cască de protecție, ci te înveșmântezi, eventual, într-un șal portocaliu și cânti „Aum”, aceasta este, până la urmă, tot o alegere. Dacă modulele tale de decizie sunt influențate de sofismul leneșului, vei fi predispus să faci această alegere. Sofismul leneșului poate fi prezentat sub forma următorului argument:

Viitorul va fi așa cum e scris să fie. Evenimentele lui se află deja în pânțelele timpului.

Așadar, nu face nimic!

De ce ar trebui atunci oare să dăm ascultare acestui raționament și nu următorului?

Viitorul va fi așa cum e scris să fie. Evenimentele lui se află deja în pânțelele timpului.

Așadar, pune-te pe treabă!

Poate că primul dintre aceste argumente ar fi mai bun dacă am ști că, în derularea evenimentelor viitoare din pânțelele timpului trecut, acțiunile noastre nu pot exercita nicio influență. Ar fi ca și cum nu am putea decât să privim neputincioși la desfășurarea unui joc, din spatele unui perete de sticlă prin care lumina trece doar într-o direcție, spectatori ai unor evenimente la care nu putem participa și ai căror eroi nu ne pot auzi sau vedea. Dar în mod normal lucrurile nu stau așa. Evenimentele viitoare se derulează în moduri destul de previzibile. De pildă, de fiecare dată când cineva mănâncă o omletă, evenimentul este precedat de cel al spargerii unui ou. De fiecare dată când cineva ajunge pe vârful unui munte, evenimentul este precedat de cel al pornirii la drum. În

mod invariabil, atunci când nu facem nimic, nu avem parte nici de omletă, nici de vârful de munte. Deciziile noastre influențează felul în care se derulează evenimentele viitoare – de altfel, chiar acesta și este înțelesul ideii că noi, oamenii, la fel ca termostatele, exercităm un control *din interior*. Spre deosebire de situația unor simpli spectatori, modulele noastre de decizie sunt implicate în desfășurarea lucrurilor.

Este oare acesta un răspuns decisiv și concludent la problema ridicată de „sofismul leneșului”?

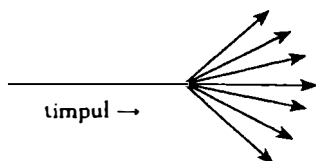
După părerea mea, este, cel puțin atâta timp cât acest sofism este înțeles ca un argument în favoarea unui anumit tip de comportament. Nu există niciun motiv real pentru care ar trebui să preferăm concluzia de tip „nu face nimic” celei de tip „pune-te pe treabă”. Cu alte cuvinte, cât timp ne plasăm în această sferă practică, acceptarea oricăruia dintre aceste argumente înseamnă de fapt a admira sau a ne dori să fim tipul de persoană ale cărei module sunt configurate într-un anume fel. De pildă, dacă acceptăm primul dintre aceste argumente, configurația pe care dorim ca modulele noastre să o aibă este una influențată de următoarea recomandare: atunci când vine vorba despre viitor, nu trebuie să facem nimic. Dar ce motiv am avea să-i admirăm pe oamenii care urmează o astfel de recomandare? Dacă stăm bine să ne gândim, ei nu sunt buni de nimic: sunt oameni care nu numai că nu fac omlete și nu ajung pe niciun vârful de munte, dar nici măcar nu *încearcă* să realizeze ceva din toate acestea.

Dar poate că modul de gândire asupra căruia ne-am aplecat se pretează și unui alt fel de interpretare. În mod obișnuit, fatalismul nu este înțeles ca o recomandare de a acționa (sau de a *nu* acționa) într-un anume fel, ci mai degrabă ca o teorie ce *dizolvă* însăși ideea de alegere, ajutându-ne să înțelegem că această noțiune nu este decât rezultatul unei iluzii.

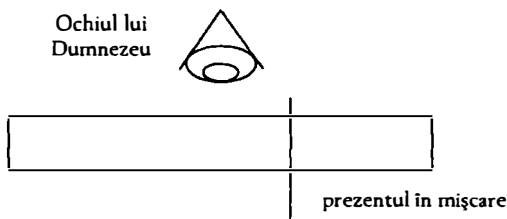
Care este oare înțelesul acestei doctrine? Pe parcursul argumentației anterioare, am susținut deja că o anumită concepție despre felul în care luăm decizii se bazează pe o iluzie. Este vorba despre concepția intervenționistă, centrată pe ideea unei intervenții globale, fără vreo cauză precedentă, a Adevăratului Eu în ordinea fizică și neurofiziologică a lucrurilor. Am combătut această concepție și am apărut, în schimb, o viziune mai modestă, axată pe noțiunea unor module de decizie flexibile, care sunt implicate în alegerile noastre. Dar este oare posibil ca niște idei despre scurgerea implacabilă a timpului să arate că funcționarea acestor module este ireală sau iluzorie? Acest lucru nu pare cu nimic mai plauzibil decât sugestia că, datorită aceleiași scurgeri implacabile a timpului, funcționarea calculatoarelor, a termostatelor sau a ferăstraielelor electrice este iluzorie!

Atunci când nu știm ce urmează să se întâmple, dar considerăm că acțiunile noastre pot influența mersul lucrurilor, deliberăm cu privire la alegerile pe care le putem face. După cum am văzut, doctrina fatalistă nu dispune de niciun argument care să incline procesul de deliberare într-o direcție sau alta și nici de vreunul care să arate că acest proces este ireal sau iluzoriu, cu excepția cazului în care îl concepem ca pe o intervenție din afara ordinii cauzale, concepție pe care am respins-o însă deja.

Să presupunem însă că nu știm ce urmează să se întâmple, dar că întregul viitor este (sau poate fi) cunoscut dinainte – de către Dumnezeu, de pildă. Atunci când deliberăm cu privire la ceea ce urmează să facem, considerăm că viitorul, spre deosebire de trecut, este deschis, adică nedeterminat. Dar haideți să ne închipuim că viitorul este, în realitate, la fel de precis determinat și de imposibil de schimbat ca și trecutul. În mod normal, concepem timpul după cum urmează:



– unde săgețile reprezintă posibilitățile multiple ce se deschid înaintea noastră în momentul prezent. Dar poate că acest mod de a concepe scurgerea timpului este iluzoriu. Poate că adevărul nu poate fi perceput decât „prin ochii lui Dumnezeu”, cum s-ar spune, adică adoptând așa-zisa „viziune de nicicând”. Dacă am privi lucrurile din această perspectivă, timpul ni s-ar înfățișa asemeni peliculei de celuloid pe care este imprimat un film, fiecărui moment din timp corespunzându-i câte un cadru de pe acea peliculă. Ca urmare a felului în care se desfășoară lucrurile în lumea noastră, noi nu avem acces decât la cadrele reprezentând momente din trecut (deși unii oameni consideră că profeții pot „vedea” secvențe din viitor înainte ca acestea să aibă loc). Totuși, între trecut și viitor nu există nicio asimetrie metafizică:



Dacă acesta este adevărul, am putea gândi atunci că orice încercare de a influența viitorul e la fel de zadarnică precum aceea de a schimba trecutul. Din perspectiva sa, aflată undeva în afara timpului, Dumnezeu probabil că se uită la eforturile noastre și râde. Aceasta este, de altfel, și morala parabolei sufiste: Moartea și-a întocmit deja lista mușterilor. Și poate că acesta este și motivul pentru care soldații din subordinea prietenului meu se foloseau de metafora unui glonț „pe care ți-e scris numele” – ce vroiau ei să spună, de fapt, e că numele „ți-e scris *deja*” pe acel glonț, indiferent ce ai face tu.

Dar de ce ne-am imagina oare că Dumnezeu sau Moartea își râd de noi? Să presupunem că Dumnezeu chiar vede lucrurile de undeva din afara timpului, conform descrierii de mai devreme. Chiar și așa, el nu poate vedea o omletă la un moment dat, fără a vedea pe cineva spărgând ouă în momentul anterior. Poate că Dumnezeu știe, într-adevăr, că într-un anumit cadru al filmului urmează să mâncăm omletă. Însă în cazul acesta el mai știe și că în cadrul precedent ne vom apuca să pregătim omleta. Cu alte cuvinte, nu avem de ce să presupunem că, *indiferent* ce-am face noi, Dumnezeu știe că viitorul va fi așa cum e scris să fie, așa cum nu avem de ce să presupunem nici că el știe că un copac va fi smuls din rădăcină indiferent dacă vântul va sufla sau nu. Din perspectiva sa, aflată în afara timpului, el vede că bate vântul și că un copac este smuls din rădăcină. Însă Dumnezeu *nu* este, din acest punct de vedere, asemeni unui medic care știe că, indiferent ce am face, cancerul ne va răpune. Dacă lucrurile ar sta așa, atunci filmul ar fi foarte bizar: în pofida faptului că ar exista în el cadre în care oamenii se comportă în feluri foarte diferite, la sfârșit cu toții ar muri de cancer. În viziunea sa „de nicidecum”, aflată undeva în afara timpului, Dumnezeu se uită la acțiunile noastre și la rezultatele lor, dar el nu ar putea vedea aceste rezultate fără ca noi să acționăm în felul în care o facem. Dacă ne vede mâncând omletă, este pentru că modulele noastre de decizie ne-au determinat mai înainte să spargem câteva ouă. Și nu ne-ar putea vedea mâncând acea omletă, dacă în secvența anterioară nu ne-ar fi văzut spărgând ouăle.

Una din implicațiile parabolei sufiste este aceea că Moartea îl avea pe discipol pe listă încă *dinainte* ca acesta să se hotărăscă să fugă. Așadar, putem presupune că ea ar fi venit să-l ia indiferent unde s-ar fi aflat – în Bagdad sau în Samarkand. De aceea, fuga discipolului pare zadarnică. Dar dacă cumva el se află pe lista Morții tocmai fiindcă a ales să fugă – de pildă, pentru că odată ajuns în Samarkand, este călcat de o trăsură? În acest caz, fuga este cea care i-a pecetluit soarta; dar aceasta nu ne spune, încă, dacă alegerea lui a fost sau nu una rezonabilă. De exemplu, dacă Moartea ar fi făcut o „vizită de lucru” prin Bagdad, ca

urmare a unei molime de ciumă, atunci decizia discipolului de a fugi, deși lipsită de noroc, ar fi fost una destul de rezonabilă. S-ar fi putut foarte bine ca Moartea să nu-l aibă pe listă, tocmai ca urmare a hotărârii sale de a fugi din Bagdad.

Cum rămâne însă cu asimetria dintre trecut și viitor? Dacă în ochii lui Dumnezeu ele sunt simetrice, atunci ce motiv mai avem să credem că încercările noastre de a influența viitorul sunt raționale? Cum ar putea avea ele mai mult sens decât încercarea de a schimba trecutul? Ei bine, așa cum am arătat deja, nici măcar Dumnezeu nu ne poate vedea apucându-ne să gătim o omletă *după ce*, cu puțin timp înainte, am mâncat-o (bineînțeles, cu excepția cazului în care suntem foarte lacomi și ne pregătim să consumăm o a doua omletă). Așadar, este inutil să încercăm să influențăm trecutul. Însă această idee ridică o problemă filosofică extrem de dificilă, probabil imposibil de rezolvat: este oare această imposibilitate de a schimba trecutul una *de facto*, contingentă – cu alte cuvinte, ar fi fost (sau *este*) oare posibil ca, în alte regiuni din spațiu și timp, trecutul să fie schimbat? Dacă imposibilitatea la care ne referim se reduce de fapt la o simplă regularitate, altfel spus la un tipar perceput din perspectiva aflată în afara timpului, atunci ea ar trebui să fie, într-adevăr, doar una contingentă. Ar putea oare acest tipar să difere în alte regiuni?

Pentru moment, las acest exercițiu de gândire (unul extrem de dificil, de altfel) pe seama cititorilor mei. Întorcându-ne însă la subiectul fatalismului, adevărul pare a fi că această doctrină nu are nicio justificare generală, de natură filosofică sau rațională. Ea corespunde, mai degrabă, unei anumite dispoziții psihologice, mai precis, sentimentului că am pierdut controlul și că am devenit niște simpli spectatori ai propriilor noastre vieți. Însă acest sentiment nu este *întotdeauna* justificat. Uneori, suntem într-adevăr neputincioși, fie din punct de vedere politic, fie din punct de vedere psihologic (atunci când, de pildă, modulele noastre de decizie nu mai sunt flexibile, deoarece creierul ne-a fost „spălat” sau poate pentru că am căzut pradă unor obsesii de care nu mai putem scăpa). Atunci când suntem cu adevărat neputincioși, mentalitatea fatalistă este o opțiune destul de naturală. Dacă eforturile noastre s-au dovedit de prea multe ori a fi zadarnice, simțim că avem nevoie de o consolare, iar noțiuni precum aceea de *karma* sau de destin implacabil ne pot aduce uneori alinarea sufletească pe care o căutăm.

Dar aceste noțiuni nu ne sunt de folos și atunci când suntem nevoiți să acționăm într-un fel sau altul. De pildă, dacă ne aflăm la volanul unei mașini, nu e prea util să începem să gândim că n-are oricum nicio importanță dacă alegem să tragem de volan ori să apăsăm pedala de frână. Eforturile noastre nu sunt zadarnice.

DESPRE FLEXIBILITATE ȘI DEMNITATE

Ideologia dualismului minte-corp se infiltrează în foarte multe dintre aspectele gândirii noastre. Când spun „ideologie”, nu mă refer la un anumit argument sau la un grup de argumente, ci mai degrabă la un mod de a gândi: altfel spus, la o idee directoare, ce funcționează ca punct de referință pentru restul opiniilor noastre. Mulți oameni presupun că numai dualismul poate face posibile noțiunile de libertate, demnitate și experiență umană. Într-adevăr, această ideologie pare a sta la baza marilor idealuri – a idealurilor din care oamenii își fac de obicei stindarde. Totuși, în cursul ultimelor două capitole, am încercat să arăt că aceste idealuri pot supraviețui și în absența ideologiei dualiste. Mulți oameni se tem însă de concepția alternativă. Nu cumva încercăm, în acest fel, să reducem oamenii, cu minunata lor complexitate plină de culoare, la niște simple automate monocrome, programate să se comporte într-un fel sau altul, ori, mai rău, la niște receptacule pasive ale unor gene egoiste?

În niciun caz.

Adevărata problemă este că cele două opțiuni ne sunt prezentate ca și cum ar fi singurele la care putem apela: suntem *fie* niște spirite libere, plutind fericite undeva în afara ordinii naturale, *fie* niște mașinării complet determinate, asemenea autobuzelor sau tramvaielor.

Ne vom mai întâlni cu acest tip de reprezentare eronată a alternativelor și în capitolele următoare ale cărții. De fapt, nu compatibilismul se face vinovat de denigrarea naturii umane, ci tocmai acest mod de a denatura opțiunile de care dispunem. Reprezentarea eronată la care mă refer aici se bazează pe ideea că natura în sine este atât de mizerabilă, încât e nevoie de un moment magic, de o scânteie scăpărată de fantoma din interiorul mașinăriei, pentru ca lucrurile să se poată pune în mișcare. Așadar, suntem ori niște ceasornice fără conștiință (niște ființe zombi), ori niște fantome în interiorul unor mașinării. Însă tocmai această idee se face vinovată de discreditarea naturii – inclusiv a naturii umane. Trebuie să învățăm să gândim conform sugestiei lui Wittgenstein:

Este umilitor să trebuiască să apărem ca niște baloane goale, care sunt pur și simplu umflate de prezența unei minți.³⁵

Cuvântul cheie de care trebuie să ne legăm este acela de „flexibilitate” (să ne aducem aminte încă o dată de acele ființe zombi programați și inflexibili). Nu se poate spune *a priori* cât de flexibil este comportamentul uman. Alcătuirea

³⁵ Wittgenstein, *Culture and Value*, p. 11.

noastră biologică ne face să dispunem de anumite module de decizie. Dar e cu totul alt lucru în ce fel sunt configurate – sau programate, dacă vrei – aceste module, în funcție de mediul în care ne dezvoltăm. Pentru a trasa o analogie, putem spune că alcătuirea noastră biologică este responsabilă de dezvoltarea structurilor necesare pentru a putea învăța un limbaj. Noi, oamenii, dispunem de asemenea structuri într-un grad ce nu mai poate fi întâlnit la niciun alt animal. Însă limba pe care o învățăm nu mai depinde de biologia noastră, ci de mediul în care ne dezvoltăm atunci când începem să imităm sunetele părinților și ale celorlalți oameni din jurul nostru.

În mod asemănător, conștiința noastră, precum și capacitatea de a reflecta asupra mai multor alternative, de a le evalua și de a dezvolta pe baza lor anumite tipuri de comportament, *ar putea* fi foarte inflexibile. Însă observațiile de care dispunem par să susțină exact contrariul. E foarte natural ca oamenii, pe măsură ce se dezvoltă, să ajungă să prețuiască lucruri din cele mai felurite și e destul de dificil să detectăm o anumită structură universală, pe baza căreia am putea decela niște presupuse reguli de flexibilitate. Oamenii pot ajunge să îndrăgească și o câmpie, dar și un câmp de luptă.

Diverși teoreticieni sau gânditori cărora le place să pozeze în ipostaza de guru propun diferite „grile” explicative: oamenii sunt egoiști; oamenii sunt influențați numai și numai de interesele de clasă; oamenii își urăsc părinții; oamenii pot fi programați; bărbații sunt agresivi; femeile sunt blânde; oamenii nu se pot ajuta pe ei înșiși și așa mai departe. Dar aceste grile nu se bazează atât pe anumite date despre natura umană, cât mai degrabă pe anumite *interpretări* ale acelor date. Ca toate stereotipiile, aceste interpretări pot fi periculoase, întrucât oamenii pot fi motivați să li se conformeze, devenind astfel, adesea, mai răi decât ar fi putut fi altfel. Din acest punct de vedere, sarcina activității noastre de inginerie conceptuală este aceea de a prezenta într-o manieră cât mai clară diverse moduri alternative de gândire – pentru că, într-adevăr, dispunem de multe altele.

Capitolul patru

Sinele

Am examinat împreună fenomenul conștiinței, așa cum se manifestă el la nivelul elementelor minții umane. Ne-am aplecat, de asemenea, asupra unor aspecte legate de capacitatea noastră de a acționa în mod liber și responsabil. Ce putem spune oare despre însăși noțiunea de „sine”, cu alte cuvinte, despre *eul* din „Eu sunt”? Așa cum am văzut, acest *eu* pare să fi fost singura avuție salvată de către Descartes din ruinele îndoielii universale. Am remarcat, de asemenea, că Licheneberg se îndoia chiar și de acest lucru. Care dintre acești doi filosofi avea dreptate și cum ar trebui oare să înțelegem sinele uman?

UN SUFLET NEMURITOR?

Iată câteva dintre lucrurile pe care le gândim în mod normal despre noi înșine:

■ Lista 1

Cândva, am fost foarte mic(ă).

Dacă nu cumva cad victimă unui accident sau unui altfel de nenoroc, voi ajunge să fiu bătrân(ă).

Atunci când voi fi bătrân(ă), probabil că îmi voi pierde multe dintre amintirile prezente. De asemenea, mă voi schimba: de pildă, îmi voi dori să fac alte lucruri decât cele pe care le fac acum. Corpul meu va înregistra și el diverse schimbări.

La fiecare șapte ani, materia organică din care este alcătuit corpul meu (cu excepția creierului) se schimbă.

Dacă, în urma unui accident, corpul meu ar avea de suferit, pierzând, de pildă, anumite organe sau membre, ar trebui să fac față consecințelor.

Iată, acum, câteva lucruri pe care *am putea* să le gândim despre noi înșine. Atunci când spun că *am putea* să le gândim, am în vedere faptul că părem cel puțin să le *înțelegem*, chiar dacă nu le considerăm neapărat adevărate.

Posibilitățile pe care ele le descriu pot părea de-a dreptul *fanteziste*, însă acest lucru nu trebuie să ne preocupe pentru moment:

■ Lista 2

Aș fi putut să mă nasc într-un alt moment și într-un alt loc.

Aș putea supraviețui morții corporale, urmând să trăiesc apoi o altfel de viață sub formă de spirit.

Aș fi putut avea norocul sau neșansa de a poseda un alt corp.

Aș fi putut avea norocul sau neșansa de a dispune de alte capacități mentale, cu alte cuvinte, de a poseda o altă minte.

Aș fi putut avea norocul sau neșansa de a poseda atât un alt corp, cât și o altă minte.

Aș putea fi reîncarnarea unui personaj istoric.

Dacă nu mă port frumos, s-ar putea să mai trăiesc o viață, de exemplu sub formă de câine.

De fapt, există nu doar oameni, ci chiar întregi religii care se bazează pe astfel de credințe. Creștinismul, de pildă, ia drept adevărată cea de-a doua propoziție din lista de mai sus, iar hinduismul pe ultima. Oricum, chiar dacă nu suntem dispuși să acceptăm vreuna dintre aceste afirmații, pare cel puțin adevărat că reușim să înțelegem ce ne spun ele.

Între cele două liste există următoarea deosebire. Prima dintre ele este compatibilă cu o viziune simplă și directă despre natura mea: sunt un animal uman de dimensiuni mari. Biografia mea este similară cu a altor animale: începe cu evenimentul natural al nașterii, conține o serie de modificări naturale și se sfârșește, în cele din urmă, cu evenimentul natural al morții. Sunt ferm situat în cadrul frontierelor spațiului și timpului. Pot supraviețui unor schimbări naturale de diverse feluri, cum ar fi, de pildă, cele asociate procesului de îmbătrânire. Însă asta e tot.

Ce de-a doua listă sugerează, în schimb, că sunt o ființă mult mai misterioasă, „alipită corpului unui animal muritor” doar în mod contingent. Potrivit posibilităților descrise în această listă, sunt o entitate ce și-ar putea schimba complet forma și înfățișarea, precum și corpul sau mintea, ba chiar ar putea exista în absența unui corp. Biografia *eului* uman s-ar putea întinde peste secole întregi, cuprinzând nesfârșite schimbări de caracter, asemenea celei a unui actor.

După cum am văzut în primele două capitole ale cărții, Descartes considera că putem percepe în mod „clar și distinct” ideea că sinele uman este diferit de corp. Posibilitățile din cea de-a doua listă, asupra cărora ne aplecăm acum, par să sprijine argumentul cartezian. Pare să existe ceva în mine – sufletul, sinele, sau esența mea – care dăinuie în pofida unui număr mare de schimbări (cele din lista 1) și care *ar putea* dăinui în ciuda unora chiar și mai remarcabile (cele din lista 2). Ce este oare acest sine? Iată ce spune, din nou, David Hume:

*În ceea ce mă privește, atunci când pătrund în modul cel mai adânc și mai intim în ceea ce numesc propriul meu sine, dau mereu peste o percepție particulară sau peste alta – fie ea de cald sau de rece, de lumină sau de întuneric, de iubire sau de ură, de durere sau de plăcere. Însă niciodată nu mă pot surprinde pe mine însumi lipsit de orice astfel de percepție și nici nu pot observa vreun alt lucru în afara percepției. Atunci când percepțiile mele sunt înlăturate pentru un timp, de pildă în cazul unui somn adânc, pot spune că sunt complet inconștient de mine însumi, ba chiar că, pe parcursul respectivei perioade, nici măcar nu exist. Iar dacă toate percepțiile mi-ar fi abolite definitiv prin moarte, în așa fel încât în urma disoluției corpului meu nu aș mai putea nici să gândesc, nici să simt, nici să văd, nici să iubesc, nici să urăsc, înseamnă că aș fi complet anihilat și nu îmi pot da seama ce mi-ar mai trebui ca să spun că, într-o asemenea situație, aș fi o perfectă non-entitate*³⁶

Hume scoate în evidență aici faptul că sinele este o entitate imponderabilă, care ne scapă printre degete. În primul rând, el este *imperceptibil*. Chiar dacă încercăm „să ne uităm înăuntrul propriilor noastre minți” pentru a-l identifica, vom eșua: singurele elemente peste care dăm sunt, în terminologia lui Hume, „percepțiile particulare”, adică diverse experiențe și emoții. Ceea ce nu putem găsi, în schimb, este acel *eu* despre care se presupune că ar sta ca subiect al tuturor acestor experiențe. Cu toate acestea, fiecare dintre noi consideră că se cunoaște pe sine într-un mod deosebit de intim și de direct. Așa cum am văzut mai devreme, Descartes considera chiar că această cunoaștere de sine poate supraviețui îndoielii „hiperbolice”.

De-a lungul timpului, mulți filosofi au considerat că acest element indefinit pe care îl numim „sine” posedă o proprietate și mai remarcabilă: este *simplicu*. Cu alte cuvinte, sinele nu este *compus* din mai multe elemente. Iată cum exprimă această idee filosoful scoțian Thomas Reid (1710–1796), contemporan cu Hume și exponent al filosofiei „simțului comun”:

³⁶ Hume, *Treatise of Human Nature (Tratat despre natura umană)*, liv.6, p. 252.

Ideea că o persoană ar putea fi compusă din diverse părți este în mod evident absurdă. Atunci când un om își pierde averea, sănătatea sau puterile, el își păstrează totuși personalitatea – altfel spus, rămâne în continuare aceeași persoană. Chiar dacă omului nostru i se amputează un braț sau un picior, el va rămâne tot aceeași persoană ca și mai înainte. Este clar că membrul amputat nu poate fi o parte din persoana sa, întrucât altfel am considera că respectivul membru este îndreptățit la o parte din averea omului sau că este obligat să respecte o parte din obligațiile sale. Am spune, cu alte cuvinte, că membrul are drepturi asupra unei porțiuni din ceea ce i se cuvine respectivului om, iar acest lucru ar fi, în mod evident, absurd. Așadar, o persoană este o entitate indivizibilă... Gândurile, acțiunile și sentimentele mele se schimbă în fiecare clipă; existența lor nu este una continuă, ci succesivă; însă sinele sau eul căruia îi aparțin acestea, este permanent și stă în aceeași relație cu toate gândurile, acțiunile și sentimentele succesive despre care spun că sunt ale mele.³⁷

Acest eu simplu, care persistă în mijlocul tuturor schimbărilor, este chiar entitatea pe care Hume se plânga că nu o poate găsi. Reid, în schimb, bate cu pumnul în masă și anunță sus și tare existența acestei entități.

Ideea potrivit căreia sinele este o entitate simplă, indivizibilă, deschide calea către un argument clasic în sprijinul nemuririi sufletului.

Orice schimbare sau dezintegrare constă în împreunarea sau separarea unor lucruri compuse. Așadar, niciun lucru care nu este compus nu se poate schimba sau dezintegra. Sufletul nu este compus. Prin urmare, sufletul nu se poate schimba sau dezintegra.

În forma aceasta, prima dintre premisele argumentului nu pare a fi însă prea convingătoare. S-ar părea că avem nevoie de mai multe temeieri pentru a o putea sprijini. Una dintre ideile la care am putea apela este aceea că în cadrul oricărui proces natural (fizic) de schimbare, putem detecta un anumit element care *se conservă*. De exemplu, dacă sfărâmăm un biscuit, materia din care este compus se conservă. În trecut, oamenii credeau că elementele ce se conservă sunt atomii și că, prin urmare, orice modificare de natură chimică este de fapt o simplă reamezare a atomilor dintr-o substanță. În zilele noastre, se consideră îndeobște că trebuie să săpăm mai adânc pentru a identifica adevăratul element ce se conservă, indiferent că e vorba despre energie sau despre anumite particule subatomice a căror reamezare este cauza tuturor schimbărilor ce intervin la nivelul materiei compuse. În orice caz, ideea de bază pare a fi aceea că de

³⁷ Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, p. 202.

schimbat nu se poate schimba decât compoziția sau maniera de organizare, în timp ce „substanța însăși” (indiferent că este vorba despre particulele fundamentale sau despre energie) rămâne mereu aceeași.

Dacă putem sprijini adevărul celei dintâi premise pe astfel de temeieri *a priori* și dacă, în plus, considerăm că modul în care apără Reid cea de-a doua premisă (potrivit căreia sufletul nu poate fi compus) este justificat, atunci argumentul de mai sus ne va părea destul de puternic. Desigur, trebuie să remarcăm că, în măsura în care acest argument funcționează, el demonstrează totodată și că Sinele oricăruia dintre noi există încă dinainte de a ne fi născut, ceea ce pare a știrbi oarecum valoarea întregului raționament.

Dar nu s-ar putea, oare, ca toate aceste idei să fie iluzorii? Chiar trebuie să admitem că posibilitățile descrise în Lista 2 au sens? Lăsând la o parte, pentru moment, întrebarea dacă propozițiile din acea listă sunt adevărate, așa cum le consideră a fi diferiți credincioși, putem reflecta asupra unei probleme și mai importante: oare sunt aceste posibilități măcar coerente?

STEJARI ȘI CORĂBII

La acest stadiu, este util să ne gândim la cât de bizare sunt unele dintre credințele exprimate în cadrul celei de-a doua liste. Ele par să separe sinele uman de *absolut toate* elementele care i-ar putea conferi o identitate, fie că e vorba de corp, de istorie, de memorie sau chiar de minte. Oare chiar are vreun sens această sciziune? Pentru a răspunde la această întrebare, haideți să ne îndepărtăm puțin atenția de la sinele uman și să ne-o îndreptăm, în schimb, asupra identității altor lucruri. În acest scop, putem apela din nou la John Locke, care face următoarea observație interesantă în legătură cu ființele ce aparțin regnului vegetal:

*O plantă fiind deci ceea ce are o asemenea alcătuire de părți într-un singur corp coerent care participă la o viață comună, planta continuă să fie aceeași plantă atâta vreme cât ia parte la aceeași viață, cu toate că acea viață este transmisă unor noi particule de materie unite în mod vital cu planta vie printr-o alcătuire asemănătoare, perpetuată și care se potrivește aceluia fel de plante.*³⁸

Locke remarcă, așadar, că unul și același stejar, de pildă, poate exista de-a lungul unei perioade de timp chiar dacă „atomii”, celulele sau moleculele sale

³⁸ Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, II.xxvii.4, Vol. I, p. 312.

se schimbă în totalitate. Condiția care trebuie îndeplinită este aceea ca respectivele elemente constitutive să „participe la aceeași viață”, cu alte cuvinte să dispună de o anume unitate funcțională sau structurală. Câtă vreme se menține această funcționare unitară, indiferent dacă elementele din care este compus stejarul se schimbă, putem spune cu îndreptățire că avem de-a face cu unul și același copac. Pe măsură ce trece de la stadiul de puiet la cel de copac matur, urmând ca apoi să îmbătrânească și să-și piardă treptat din coronament, identitatea stejarului rămâne neschimbată.

Locke s-ar putea folosi de această idee pentru a explica de ce considerăm că oamenii își păstrează identitatea pe parcursul diferitelor cicluri ale vieții. Din acest punct de vedere, expresiile „același bărbat” și „aceeași femeie” se comportă la fel ca „același copac” sau „aceeași maimuță”: ele tolerează un anumit grad de dezvoltare și de schimbare, atâta vreme cât se păstrează o anumită continuitate în ce privește funcția sau maniera de organizare a vieții respectivei ființe. Până aici, totul este foarte bine. Locke pare să fi surprins destul de bine elementul ce ne permite să vorbim despre identitatea în timp a unei plante sau a unei ființe umane (concepută ca o ființă de dimensiuni mari, aparținând clasei mamiferelor – altfel spus, ca acea ființă pe care o vedeți atunci când vă uitați în oglindă). De ce am mai avea nevoie atunci și de altceva când vine vorba despre sinele uman?

Uitându-ne din nou la cea de-a doua listă de la începutul acestui capitol, vom remarca imediat că atunci când ne restrângem atenția doar la plante și la animale, niciuna dintre ideile cuprinse în ea nu pare să aibă vreo justificare sau vreun înțeles. Nu spunem niciodată, atunci când contemplăm un stejar, „uite, copacul ăsta ar fi putut foarte bine să fie un arțar”, cu excepția cazului în care ceea ce avem în vedere este că pe locul unde am plantat stejarul am fi putut planta un arțar. În acest caz însă, am avea de-a face cu un *alt* copac, nu cu același stejar, „deghezizat”, cum ar veni, într-un arțar. În mod asemănător, nu suntem dispuși îndeobște să ne imaginăm că un copac ar putea supraviețui morții organice, urmând să se întoarcă pe pământ sub forma unei narcise. Așadar, dacă a avea „același sine” nu înseamnă nimic mai mult decât a fi „aceeași ființă umană”, iar felul în care stabilim identitatea în timp a unei ființe umane este similar celui în care o facem și în cazul animalelor, reiese că toate ideile din Lista 2 sunt lipsite de sens.

Pentru a putea spune, la două momente de timp diferite, că avem de-a face cu unul și același stejar, nu este nevoie ca mulțimea de molecule din care acesta este compus la cele două momente să fie identică. Același lucru rămâne valabil și în cazul corpurilor anorganice. Să ne gândim, de pildă, la norul ce învăluie

de obicei Vârful Everest. Pentru alpinistul care încearcă să cucerească muntele, norul poate rămâne neschimbat timp de ore sau chiar de zile în șir. Totuși, compoziția norului se modifică în fiecare clipă, datorită vântului ce pune în mișcare moleculele de apă cu o viteză de aproximativ o sută șaizeci de kilometri pe oră. Cu toate acestea, spunem că norul este același, deoarece suntem dispuși să tolerăm anumite diferențe în ceea ce privește compoziția sau structura lucrurilor din jurul nostru. Facem același lucru și atunci când vine vorba despre grupuri de oameni, cum ar fi cluburile sau echipele, de pildă. An după an, ne considerăm suporterii ai aceleiași echipe, chiar dacă jucătorii din cadrul ei (sau poate chiar conducerea sau terenul pe care joacă) se modifică. Glorioasa istorie a unui regiment de infanterie nu ar fi nici pe departe atât de glorioasă dacă identitatea respectivului regiment ar consta exclusiv în actuala sa componență. La fel gândim și în legătură cu diverse lucruri inanimate ce dispun de o anumită funcție. Calculatorul meu rămâne același, chiar dacă îi adaug plăcuțe de memorie, îi schimb monitorul sau îi actualizez sistemul de operare.

Adesea, suntem destul de nepăsători cu privire la gradul de schimbare pe care îl putem tolera înainte de a decide că nu mai avem de-a face cu „același” lucru: mărturie stă gluma cu toporul irlandez care se află în posesia unei familii de mai multe generații, deși capul i-a fost schimbat de trei ori, iar mânerul de cinci. Uneori, acest subiect ne poate produce confuzie: un exemplu bun în acest sens este cel al „corăbiei lui Tezeu”. Tezeu pornește într-o călătorie foarte lungă, pe parcursul căreia trebuie să-și înlocuiască diverse părți din corabie. De fapt, până la sfârșitul călătoriei, el aruncă peste bord toate vechile pânze, catarge, parâme și planșee din punte, înlocuindu-le cu altele noi. În cazul acesta, mai putem spune, oare, că Tezeu se întoarce din călătorie la bordul aceleiași corăbii? Probabil că da. Să presupunem, însă, că un marinar cu spirit întreprinzător navighează în urma corăbiei lui Tezeu și adună din mare toate părțile la care acesta a renunțat, construindu-și din ele o nouă corabie. Nu cumva ar putea pretinde acest al doilea marinar că se află acum în posesia adevăratei corăbii a lui Tezeu? Cu siguranță este imposibil însă ca ambele corăbii să fie identice cu cea originală!

SUFLETE ȘI BILE ELASTICE

Pentru a da un înțeles ideilor exprimate în Lista 2, am putea încerca să apelăm din nou la o „substanță imaterială”, cu alte cuvinte, la un suflet misterios și simplu: Adevăratul Meu Eu. Mai mult, am putea considera că aceste idei sunt

suficient de valabile încât să ne ofere chiar un argument în sprijinul dualismului cartezian, de vreme ce ele capătă înțeles numai în cadrul conceptual al acestei doctrine. La acest stadiu însă, Locke face o mișcare tactică extrem de interesantă. Am văzut deja că plantele și animalele pot supraviețui unor schimbări la nivelul substanței materiale din care sunt compuse. De ce nu ar putea atunci și oamenii (ca mine sau ca dumneavoastră) să supraviețuiască unor modificări la nivelul substanței sufletești, spirituale?

Dar întrebarea este dacă, schimbându-se aceeași substanță care gândește, persoana poate rămâne aceeași sau, dacă substanța rămânând aceeași, poate fi vorba de persoane diferite?

Și la aceasta eu răspund, mai întâi, că nu poate fi nicio îndoială pentru acei care atribuie gândirea unei constituții animale, pur materiale, lipsită de o substanță imaterială. Căci, fie că presupunerea lor este întemeiată, fie că nu, este evident că ei concep identitatea personală ca fiind conservată în altceva decât în identitatea de substanță, după cum identitatea animală este conservată în identitatea de viață, nu în cea de substanță. Și de aceea trebuie ca cei ce atribuie gândirea numai unei substanțe imateriale să arate, înaintea de a putea combate pe cei dintâi, de ce identitatea personală nu poate fi conservată în cursul schimbării substanțelor imateriale, adică cu toată diversitatea de substanțe particulare imateriale, după cum identitatea animală este conservată în cursul schimbării substanțelor materiale, adică cu toată diversitatea de corpuri particulare.³⁹

Așadar, potrivit excelenței observații a lui Locke, apelul la „o substanță sufletească imaterială” nu ne va fi cu nimic de folos atunci când suntem preocupați de problema supraviețuirii personale de-a lungul timpului și a schimbărilor pe care acesta le aduce cu sine. De ce nu? Întrucât, așa cum putem foarte bine să identificăm o plantă în timp, indiferent de schimbările fizice ce au loc la nivelul particulelor sale componente, tot astfel ar trebui să putem identifica și o persoană, fără a avea nevoie să facem referire la vreo „substanță imaterială”. O bună ilustrare a acestei idei ne este oferită de către Kant. În următorul paragraf, extras din opera sa de căpătâi, „*Critica rațiunii pure*”, termenul de „reprezentări” desemnează experiențe sau gânduri, lucruri pe care Descartes le-ar fi trecut la rubrica „*cogitationes*” – altfel spus, fenomene ce au loc la nivelul minții:

O bilă elastică, ce se izbește de una similară în linie dreaptă, transmite acesteia întreaga ei mișcare și prin urmare întreaga ei stare (dacă nu considerăm decât pozițiile în spațiu). Admiteți, în analogie cu astfel de corpuri, substanțe care

³⁹ *Ibid.*, II.xxvii.12, Vol. I, p. 319.

transmit una alteia reprezentări, împreună cu conștiința care le însoțește: se va putea concepe astfel o întreagă serie de substanțe, dintre care prima ar comunica celei de-a doua starea ei împreună cu conștiința despre această stare, aceasta ar comunica celei de-a treia propria ei stare plus starea substanței precedente, iar cea de-a treia ar comunica, la rândul ei, stările tuturor celor precedente, împreună cu propria ei stare și conștiința acestor stări. Ultima substanță ar fi deci conștientă de toate stările substanțelor care s-ar fi schimbat înaintea ei, ca și când ar fi fost ale ei proprii, fiindcă acele stări ar fi trecut în ea împreună cu conștiința lor, și cu toate acestea ea nu va fi fost una și aceeași persoană în toate aceste stări.⁴⁰

Ideea acestui paragraf este că nu știm absolut nimic despre „substanțele imateriale”. Din câte aș putea ști eu, de pildă, substanța imaterială din care este alcătuit sufletul meu ar putea fi schimbată în fiecare seară, printr-un proces similar înlocuirii hard-discului unui calculator, păstrându-se însă toate programele și fișierele din memoria calculatorului.

Toate aceste considerații sunt de natură să ridice mari îndoieli cu privire la argumentul formulat mai devreme în sprijinul nemuririi sufletului. După cum continuă însuși Kant:

Căci noi înșine nu putem judeca, prin conștiința noastră, dacă suntem sau nu permanenți ca suflet, fiindcă noi considerăm ca fiind de eul nostru identic numai acele elemente de care suntem conștienți și astfel, negreșit, trebuie în mod necesar să judecăm că suntem aceiași în tot timpul în care suntem conștienți de noi. Dar din punctul de vedere al unui străin, noi nu putem declara acest lucru ca valabil, căci, întrucât nu întâlnim în suflet niciun fenomen permanent, în afară de reprezentarea „eu”, care le însoțește și le leagă pe toate, nu putem ști niciodată dacă nu cumva acest „eu” (o simplă idee) curge ca și celelalte idei, care sunt înlănțuite între ele prin acesta.

Rezumând argumentul negativ din cadrul acestui pasaj, am putea spune că nimic din ceea ce ni se dezvăluie în urma meditațiilor noastre pe marginea „propriului sine” nu ne îndreptățește să gândim că ar exista o substanță întieroară permanentă, capabilă să supraviețuiască chiar și celor mai remarcabile schimbări sau posibilități. Totuși, atât Locke, cât și Kant dispun și de idei mai constructive pe această temă.

⁴⁰ Kant, *Critica rațiunii pure*, A 364, pp. 326-327.

BRAVUL OFİTER

Potrivit lui Locke, „aceeași conștiință este ceea ce face ca un om să fie același față de el însuși”, altfel spus, nu contează nici pentru subiect, nici pentru observatorii din jurul lui, dacă această conștiință „are ca suport” o unică substanță neschimbată sau o multitudine de substanțe ce se succed una alteia. De altfel, Locke accentuează chiar și mai mult rolul conștiinței în problema identității personale, susținând că o persoană A, la un anumit moment în timp, este identică cu o persoană B, la un moment anterior, numai în măsura în care A este conștientă de experiențele lui B. Cu alte cuvinte, A trebuie să-și amintească a fi trăit toate gândurile, senzațiile, sentimentele și acțiunile trăite de B.

Sugestia lui Locke are diverse consecințe destul de atrăgătoare. Una dintre ele, de pildă, este aceea că elimină din start posibilitatea ca eu să fiu reîncarnarea Cleopatrei, de vreme ce nu sunt conștient să fi înfăptuit sau să fi simțit ceva din faptele ori din sentimentele ei. Ștergerea memoriei distruge identitatea personală. Din același motiv, pot fi sigur că nu voi trăi o altă viață sub formă de câine. Niciun câine nu și-ar putea aminti vreodată să fi făcut ceva din ceea ce eu am făcut, iar dacă și-ar aminti totuși așa ceva (în pofida complexității rețelilor neuronale de care ar trebui să dispună pentru a avea astfel de amintiri!), atunci nu ar mai fi un câine, ci mai degrabă o ființă umană cu formă de câine. Însă câinii nu sunt ființe umane cu formă de câine.

Pe de altă parte însă, unele dintre implicațiile propunerii lui Locke sunt mai puțin atrăgătoare. O astfel de implicație, de pildă, este aceea că nu aș putea supraviețui unui accident soldat cu o amnezie totală, de vreme ce persoana rămasă în urma accidentului nu ar avea niciuna dintre amintirile mele. Probleme apar, de asemenea, și în cazul amneziei parțiale. Să presupunem, de exemplu, că am comis o infracțiune, dar că apoi, ca urmare poate fluxului incontrollabil de sânge sau de adrenalină provocat de teama de a nu fi prins, toate amintirile legate de fapta mea mi se șterg din creier. În acest caz, teoria lui Locke pare să implice că nu mai sunt persoana ce a comis infracțiunea. Sunt aceeași ființă umană, dar nu și aceeași persoană. E ca și cum înăuntrul unei singure ființe umane locuiesc mai multe personalități succesive, care se succed una alteia pe măsură ce anumite amintiri apar și dispar.

Thomas Reid prezintă o variantă a acestei probleme sub forma „obiecției bravului ofițer”:

Să ne imaginăm un brav ofițer care, în copilărie, este bătut la școală pentru că a furat fructe dintr-o livadă, apoi, în prima sa campanie militară, reușește să captureze drapelul inamicului, pentru ca mai târziu în viață să fie avansat la

gradul de general; să ne mai imaginăm, de asemenea – lucru pe care trebuie să-l admitem posibil – că, în momentul în care capturează steagul dușmanului, ofițerul este conștient de pedeapsa corporală pe care a primit-o la școală, iar atunci când devine general, este conștient de faptul că a reușit să captureze drapelul inamic, dar nu mai are totuși nicio amintire legată de pedeapsa din timpul școlii. Presupunând toate aceste lucruri, reiese din doctrina D-lui. Locke că elevul pedepsit la școală și militarul care capturează drapelul sunt una și aceeași persoană, la fel ca militarul care capturează drapelul și cel avansat la gradul de general. De unde, dacă există vreun sămbure de adevăr în disciplina numită Logică, ar trebui să reiasă că generalul și școlarul pedepsit sunt una și aceeași persoană. Cu toate acestea, conștiința generalului nu a păstrat nicio amintire din acea vreme; prin urmare, potrivit doctrinei D-lui. Locke, el nu poate fi aceeași persoană care a primit pedeapsa corporală în timpul școlii. Așadar, generalul este – și în același timp nu este – aceeași persoană care, cu ani în urmă, a fost pedepsită la școală.⁴¹

De fapt, Locke însuși este pe deplin conștient de această problemă. Răspunsul său este foarte simplu:

Cu toate acestea însă, poate că mi se va mai obiecta: „Să presupunem că am pierdut cu totul amintirea unora dintre părțile vieții mele, fără puțință de a mi-o recăpăta, așa că poate nu voi mai ști niciodată nimic despre ele. Totuși, nu sunt eu oare aceeași persoană care a săvârșit acele fapte, care a avut acele gânduri, de care eu am fost odată conștient, cu toate că acum le-am uitat?” La aceasta, eu răspund că aici trebuie să băgăm de seamă [la ce este aplicat] cuvântul „eu” [și anume, în acest caz, doar omului]. Și deoarece se presupune că același om este aceeași persoană, e ușor de presupus că aici cuvântul „eu” reprezintă de asemenea aceeași persoană. Dar dacă este cu puțință ca același om să aibă, în momente deosebite, conștiințe diferite și fără comunicare între ele, nu este nicio îndoială că același om ar alcătui în momente deosebite persoane diferite.⁴²

Iată cum am putea reformula argumentul lui Locke. „Aceeași persoană” poate să însemne fie „aceeași ființă umană”, fie ceva diferit. Dacă cele două noțiuni se suprapun, atunci, de vreme ce cu toții admitem că avem de-a face cu aceeași ființă umană din copilărie și până la moarte, indiferent de felul în care evoluează capacitățile mentale, reiese că niciuna dintre ideile cuprinse în Lista 2 nu are vreun înțeles. Potrivit lui Locke însă, nu putem spune că noțiunea de „aceeași persoană” corespunde perfect noțiunii de „aceeași ființă umană”,

⁴¹ Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, p. 213.

⁴² Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, II.xxvii.20, Vol. I, p. 325.

intrucât, atunci când un om manifestă mai multe „conștiințe diferite și fără comunicare între ele”, trebuie să admitem că avem de-a face cu persoane diferite, găzduite pe rând de același corp (ne putem gândi aici și la dereglările comportamentale cunoscute sub numele de „personalitate multiplă”). În acest caz, ideea că generalul cel senil și școlarul pedepsit nu sunt una și aceeași persoană, deși surprinzătoare, este totuși corectă.

Motivele pentru care Locke adoptă această viziune sunt, într-un anumit sens, exact acelea pentru care Reid nu poate fi de acord cu ea. Potrivit lui Locke, avem nevoie de noțiunea de „aceeași persoană” în primul rând pentru a putea justifica felul în care atribuim oamenilor *responsabilitate* pentru acțiunile lor. Așadar, din perspectiva sa, conceptul de „identitate personală” este unul „judiciar”, al cărui prim loc de întrebuintare este sala de tribunal. Putem aprecia mai bine această idee dacă ne gândim, de pildă, la cazul unui octogenar infirm și senil, acuzat de crime într-un război petrecut în urmă cu aproximativ șaizeci și cinci de ani, pe vremea când nu era decât un recrutar adolescentin și naiv. Sunt oare drepte aceste acuzații? Să presupunem că bătrânul chiar nu mai are nicio amintire legată de cele întâmplate în război. Din punctul lui de vedere, e ca și cum ar fi condamnat pentru acte comise de o cu totul altă persoană. Lucrul acesta pare a fi nedrept: dacă persoana respectivă nu este conștientă, atunci ea nu se poate „căi” pentru fapte din trecut ce nu mai fac parte din propria sa conștiință de sine. Acele fapte pur și simplu nu îi pot „sta pe conștiință”.

Locke realizează, desigur, că tribunalele nu se bazează pe considerente de acest fel. La urma urmei, amnezia nu este o scuză prea bună. Totuși, el consideră că acest fapt nu face decât să reflecte suspiciunile noastre, de vreme ce e foarte ușor pentru oricine să pretindă că a căzut victimă unei amnezii. În ochii lui Dumnezeu însă, un caz real de amnezie chiar poate oferi o scuză extrem de valabilă. Altfel spus, Dumnezeu l-ar trata pe octogenarul amnezic ca pe o persoană cu totul diferită de cea responsabilă pentru crimele din timpul războiului. Această idee poate părea destul de atrăgătoare, însă nu și atunci când încercăm să o aplicăm în cazul infracțiunii comise ca urmare a unui flux sporit de sânge la nivelul creierului – în această situație, faptul că agentul și-a uitat fapta pare lipsit de orice importanță. Așadar, pare o idee bună să încercăm să distingem diferite grade de pierdere a memoriei.

Dar cum rămâne cu acuzația lui Reid, potrivit căreia teoria lui Locke ar contraveni legilor logicii, dând naștere unei contradicții? Contradicția în cauză se datorează nerespectării principiului „tranzitivității identității”. Potrivit acestui principiu, dacă $A = B$ și $B = C$, atunci $A = C$. În cazul nostru,

școlarul = ofițerul și ofițerul = generalul, însă, potrivit lui Locke, nu putem spune că școlarul = generalul. De aici contradicția semnalată de Reid.

Acest lucru pare într-adevăr ciudat, dar poate că ciudătenia provine, de fapt, din folosirea unei relații abstracte precum aceea de „identitate”, atunci când ceea ce vrem să spunem este pur și simplu că „cutare este aceeași persoană cu cutare”. Gândiți-vă din nou la un lucru compus, cum ar fi o bicicletă sau o corabie. Să presupunem că ne interesează vechimea unei corăbii pentru a stabili valoarea impozitului pe care proprietarul acesteia trebuie să-l plătească. Poate că, de pildă, corăbiile vechi de peste cincizeci de ani sunt impozitate cu o sumă mai mică. Putem spune, oare, că cea de-a doua corabie din cazul nostru de mai devreme intră în această categorie? (Ni i-am putea imagina, de exemplu, pe Tezeu și pe marinarul întreprinzător ce a cules din mare părțile aruncate de el, încercând fiecare să obțină pentru sine scutirea de impozite.) Dacă situațiile de acest fel ar începe să se înmulțească, ne-am putea vedea nevoiți să emitem o lege pe baza căreia să putem stabili cu precizie care dintre corăbii este cea originală. Această lege ar putea suna în felul următor:

Orice corabie trebuie înregistrată în registrul naval în fiecare an calendaristic.

Se consideră că o corabie este aceeași cu cea înregistrată în anul precedent numai dacă ea conține cel puțin 55% din materialul ce intra în alcătuirea navei la data înregistrării în anul precedent.

În cazul acesta, structura lui Reid ar fi foarte ușor de reprodus: potrivit acestei legi, s-ar putea foarte bine ca *Argos*, să fie aceeași corabie cu *Argos*, iar *Argos*, aceeași cu *Argos*, chiar dacă *Argos*, și *Argos*, nu sunt una și aceeași corabie. Legea în sine pare a fi foarte rezonabilă, asemenea oricărui act normativ ce prevede, de pildă, compoziția diferitelor substanțe pe care le categorisim drept unt sau proporția de furaje consumate pentru a putea spune că un animal a fost hrănit pe bază de porumb. Însă, cu siguranță, o lege rezonabilă nu poate da naștere unei *contradicții*!

Ei bine, la fel ca multe alte lucruri, corăbiile sunt și ele compuse din diverse părți și tocmai acesta este aspectul ce pare a da naștere problemei noastre. Așadar, poate că argumentul lui Reid, potrivit căruia, atunci când $A = B$ și $B = C$, trebuie neapărat ca $A = C$, nu ține decât atunci când A , B și C sunt lucruri simple, necompuse. Însă, așa cum am văzut deja, Locke nu considera, spre deosebire de Reid, că sufletul este simplu, așa încât argumentul acestuia din urmă nu pare să-i afecteze prea mult teoria.

SINELE CA „MĂNUNCHI”

Am asistat mai devreme la un argument al lui Hume potrivit căruia atunci când încercăm să pătrundem în interiorul propriilor noastre minți, găsim întotdeauna diverse amintiri, gânduri, pasiuni și experiențe particulare, dar niciodată *eul*. În opinia lui Hume, dacă nu putem (și nici nu vom putea vreodată) să acedem la un anumit lucru prin intermediul experienței, nu avem niciun drept să vorbim despre el. Mintea noastră nu reușește să îl cuprindă și nici măcar să îl „atingă”. De aceea, Hume considera că sinele nu este nimic altceva decât o colecție de „percepții” sau experiențe, dimpreună cu conexiunile existente între acestea. Altfel spus, există un conținut, dar nu și un „container” care să înmagazineze acest conținut. Această viziune despre sine este denumită și „teoria proprietarului absent” sau, de cele mai multe ori, „teoria sinelui ca mănunchi”. În viziunea lui Hume, ca și în cea a lui Lichtenberg, expusă în cadrul primului capitol al cărții, putem spune că „se gândește” sau că „au loc anumite gânduri”, dar nu dispunem și de un „eu” pe care să-l putem considera proprietar sau posesor al acestor gânduri.

Cea mai obișnuită dintre obiecțiile aduse acestei teorii este aceea că se bazează pe ideea incoerentă a unei experiențe mentale fără posesor. Altfel spus, teoria sinelui ca mănunchi tratează experiențele mentale ca pe niște „obiecte” sau lucruri în sine: genul de lucruri ce pot exista în jurul nostru în mod independent, fără a se afla în proprietatea nimănui, așteptând doar să fie strânse într-un mănunchi, laolaltă cu alte lucruri de felul lor, asemenea surcelelor din pădure. Însă acest mod de a gândi este complet eronat – continuă obiecția – întrucât experiențele mentale sunt entități *adjectivale* sau *parazitare* ce depind de persoanele care le posedă. Ce înseamnă acest lucru?

Gândiți-vă, de pildă, la zgârietura de pe caroseria unei mașini. În mod normal, vorbim fără probleme despre zgârieturi: „cea de aici e mai mare decât cea de-acolo”, „ne va costa mai mult s-o reparăm decât ne-a costat cea de anul trecut”. Este însă imposibil, din punct de vedere logic, să existe o zgârietură „fără posesor”, adică fără o suprafață zgâriată. Am putea spune, într-un fel, că zgârieturile sunt doar umbre ale unor adjective. Mai întâi trebuie să existe o suprafață, apoi aceasta trebuie să fie zgâriată, și abia pe urmă putem obține, prin abstracție, un substantiv care să ne permită să vorbim despre „zgârietura” în sine. Substantivul „zgârietură” este un derivat logic al adjectivului „zgâriat(ă)”. În mod similar, rânjetul este derivatul logic al unei fețe ce rânjește, de unde și ilaritatea provocată de Pisica de Cheshire, personaj al lui Lewis Carroll, care dispare lăsând în urmă doar un rânjet.

Potrivit obiecției de mai sus, „experiențele” mentale sunt parazitare exact în același fel, în sensul că existența lor depinde de existența unei persoane. Nu ne putem imagina o senzație de durere, de pildă, ca pe o entitate independentă, plutind pe undeva prin jur și așteptând să fie strânsă într-un mănunchi laolaltă cu alte experiențe asemănătoare, în așa fel încât să fie un simplu accident faptul că respectiva senzație face parte din acest mănunchi, nu dintr-un altul. Mai întâi trebuie să existe o persoană, apariția durerii nefiind nimic mai mult decât faptul că o anumită parte din acea persoană a devenit dureroasă – la fel cum apariția unei zgârieturi constă, pur și simplu, în faptul că suprafața respectivă a fost zgâriată.

Kant exprimă aceeași idee atunci când vorbește despre faptul că toate reprezentările mele, de pildă, sunt însoțite de propoziția „Eu gândesc”. Cu alte cuvinte, este definitoriu pentru experiențele mele mentale că îmi aparțin, că sunt „ale mele”. Nu este ca și cum ar trebui mai întâi să iau cunoștință de existența unei experiențe, apoi să mă uit în jurul meu, căutându-l pe posesorul acelei experiențe, și abia apoi (presupunând că, în pofida celor spuse de Hume, căutarea mea a fost încununată de succes) să anunț că experiența respectivă îmi aparține mie. Din contră, a simți o durere înseamnă, în sine, a fi conștient că durerea este *a mea*.

Dar cum este posibil acest lucru, dacă Hume are într-adevăr dreptate atunci când afirmă că nu suntem niciodată conștienți de existența unui „sine”? Comparația noastră de mai devreme, dintre durere și zgârietura de pe caroseria unei mașini, este utilă până la un punct: cu siguranță că nu putem fi conștienți de existența unei zgârieturi decât atunci când suntem conștienți, totodată, de existența unei suprafețe zgâriate. Totuși, zgâriate sau nu, suprafețele sunt, cel puțin, genul de lucruri de a căror existență putem fi conștienți. Însă, potrivit lui Hume, nu părem a fi conștienți într-un mod similar și de sufletul sau sinele nostru.

Poate că modul cel mai bun de a depăși această dificultate constă în a nega, pur și simplu, că „sinele” este genul de lucru a cărui existență poate fi conștientizată. Wittgenstein, de pildă, ia în considerare un număr de cazuri în care ne descriem pe noi înșine ca pe subiecții unor experiențe – „Eu aud ploaia” sau „Eu am dureri de dinți” – remarcând că, în astfel de cazuri, „nu este vorba de a recunoaște o persoană”. „Ca să fi luat pe altcineva drept eu însumi, când am făcut afirmația „Am dureri de dinți”, este în aceeași măsură cu neputință pe cât ar fi să gem de durere din greșală, luând în mod greșit pe altul drept eu însumi.” Cu alte cuvinte, nu putem să ne *identificăm în mod eronat* pe noi înșine ca fiind

subiecții unei anumite experiențe mentale. Potrivit lui Wittgenstein, acest fapt dă naștere unei iluzii:

Simțim atunci că în cazurile în care „eu” este folosit ca subiect, nu-l folosim pentru că recunoaștem o anumită persoană după caracteristicile sale corporale; iar aceasta creează iluzia că folosim acest cuvânt pentru a ne referi la ceva necorporal, care își are totuși sediul în corpul nostru. De fapt acesta pare a fi adevăratul ego, cel despre care s-a spus „Cogito, ergo sum”. – „Atunci nu există minte, ci numai un corp?” Răspuns: cuvântul „minte” are înțeles, adică el are o folosire în limbajul nostru; dar a spune acest lucru nu înseamnă încă a spune ce fel de folosire îi dăm noi.⁴³

Așadar, ar trebui să încercăm să înțelegem în alt fel fenomenul complex al conștiinței de sine. Dar oare cum?

SINELE CA PRINCIPIU ORGANIZATOR

Haideți să reformulăm problema în termeni specifici domeniului inteligenței artificiale. Să ne imaginăm un robot echipat cu o cameră videocaptoare, capabil să se deplaseze printr-o încăpere în interiorul căreia sunt amplasate diverse obiecte. Să presupunem că dorim ca robotul să ne furnizeze o descriere detaliată a amplasamentului obiectelor din respectiva încăpere. Ce trebuie să facem pentru a obține o astfel de descriere? Atunci când robotul își îndreaptă camera video înspre un anumit obiect, milioane de pixeli se activează instantaneu. Există, așadar, un soi de „flăcăruie interioară”, pe care unii oameni o asociază cu conștiința. Dar dacă aceasta-i tot, robotul nostru nu pare să dispună decât, cel mult, de ceea ce Kant numea „o rapsodie de percepții” sau, în cuvintele unuia dintre pionierii americani ai psihologiei, William James (1842–1910), de o „stare agitată de confuzie totală”. Cu alte cuvinte, pentru a putea interpreta peisajul din jurul lui, robotul trebuie să poată *organiza* datele și informațiile de care dispune. Să presupunem că pe ecran apare o formă rotundă. Oare înseamnă aceasta că robotul se află în apropierea unui obiect rotund de dimensiuni mici, ori, mai degrabă, la distanță de un obiect rotund mare? Sau se uită dintr-o parte la un obiect eliptic? Pentru a răspunde acestor întrebări, robotul s-ar putea deplasa, obținând o nouă imagine dintr-o poziție diferită. Însă apoi va trebui să realizeze o „sinteză” a tuturor imaginilor pe care le-a colectat, pentru a putea

⁴³ Wittgenstein, *Caietul albastru*, pp. 161–162.

astfel să construiască o reprezentare tridimensională a încăperii în care se află. De ce abilități are nevoie pentru a putea realiza această sinteză? Cum poate el să unifice multitudinea de imagini diverse, colectate în momente diferite?

Iată care par a fi ingredientele de bază. În primul rând, robotul trebuie să dispună de o modalitate de a discerne dacă și când anume se deplasează. Această abilitate îi este utilă în special pentru a putea deosebi situațiile în care el însuși se mișcă, obținând diverse imagini ale unor obiecte staționare, de cele în care se află în repaus, iar obiectele din jurul lui se deplasează. În acest scop, robotul are nevoie și de o memorie care să înregistreze detaliile decorului, pentru a le putea compara apoi cu imagini ulterioare. Mai mult, el trebuie să dispună de capacitatea de a-și reprezenta *ordinea* diverselor imagini ce i se înfățișează, precum și de o modalitate de integrare, de unificare a imaginilor trecute cu cele prezente. Cu alte cuvinte, pentru a determina în mod corect poziția în spațiu a diverselor obiecte din jurul său, robotul trebuie mai întâi să-și poată determina *propria sa perspectivă*, precum și *durata de timp* pe parcursul căreia își înregistrează *propriile* mișcări.

Toate acestea par să sugereze că una dintre cerințele *structurale* pentru ca un sistem să-și poată interpreta propriile experiențe este aceea ca respectivul sistem să dispună de o conștiință minimală de sine. Programatorul nu poate îndeplini această cerință adăugând, pur și simplu, un nou element pe ecranul robotului (de exemplu, astfel încât camera video cu care acesta este dotat să afișeze în permanență, în partea de jos a ecranului, una din roțile robotului). Acest lucru nu ar face decât să genereze informații în plus, nu să și furnizeze un program de operare, pe baza căruia aceste informații să poată fi transformate într-o descriere a încăperii și a poziției robotului în ea.

De fapt, nici nu este nevoie ca robotul să se perceapă vreodată pe sine prin intermediul camerei video. Aceasta poate fi pur și simplu fixată în așa fel încât să înregistreze imaginile dinaintea sa. Tocmai de aceea, lui Hume nu i-ar fi fost mai ușor să-și surprindă propriul sine nici măcar dacă ar fi izbutit, de fiecare dată când își întorcea privirea către interior, să găsească acolo un element continuu al experienței, ca un soi de bâzâit pe fundal. Ceea ce i-ar trebui robotului, în schimb, este o modalitate de a-și monitoriza propria deplasare în spațiu, precum și *ordinea* în care i se prezintă imaginile despre mediul înconjurător. Așadar, soluția cu care trebuie să vină programatorul constă în implementarea unei perspective „egocentrice”, altfel spus, a unui mod de reprezentare a spațiului centrat pe „propriul sine”. Având în vedere că robotul poate acum să interpreteze informațiile pe care le primește, stabilind, de pildă, că o anumită imagine conține o masă aflată la 3 metri distanță, el poate spune *de asemenea*:

„masa se află la 3 metri distanță *de mine*”. Pentru aceasta, el nu trebuie să dispună de vreo informație referitoare la forma propriului său corp sau la biografia sa. Cu atât mai puțin are nevoie de vreo percepție a unui *ego* interior sau a unui suflet nemuritor.

Dacă încăperea este suficient de haotică, problema noastră poate deveni de nerezolvat. De exemplu, dacă suntem malițioși și amplasăm robotul într-un mediu de tip „*Polițiștii din Keystone*”, în care obiectele apar și dispar în mod aleatoriu cu o repeziciune incredibilă, este foarte posibil ca acesta să aibă o sarcină imposibilă: aceea de a interpreta activarea aleatorie a unor pixeli, în condițiile în care există prea puțină continuitate de la un moment la altul pentru ca un program să poată „înțelege” ce se întâmplă.

Așadar, capacitatea de a gândi în termenii unui „eu” pare acum a fi o condiție formală, structurală, pentru a ne putea interpreta experiențele în felul în care o facem de obicei – ca pe niște experiențe ale unei lumi tridimensionale, compuse din obiecte continue printre care ne deplasăm. *Eul* ne conferă perspectiva din care poate începe acest proces de interpretare. El nu poate fi însă unul dintre elementele ce ni se înfățișează prin intermediul experienței perceptive, întrucât niciunul dintre aceste elemente nu poate îndeplini sarcina formală pe care *eul* o are de îndeplinit. Întotdeauna avem însă nevoie de o perspectivă: pentru a ne reprezenta o anumită scenă sau imagine, trebuie să ne putem concepe mai întâi pe noi înșine percepând acea scenă într-un fel sau altul.

ILUZIILE IMAGINAȚIEI

Direcția de gândire pe care am prezentat-o în secțiunea precedentă își are originile în opera lui Immanuel Kant.⁴⁴ Este una dintre direcțiile principale din domeniul filosofiei, cu implicații în nenumărate arii, asupra câtorva dintre ele ne vom mai referi și mai departe pe parcursul acestei cărți. În ceea ce privește obiectivele noastre actuale însă, principala utilitate a acestui mod de gândire este aceea că ne oferă un bun diagnostic al ideilor din Lista 2 de la începutul acestui capitol.

Dacă ne trec prin minte astfel de idei, este pentru că ne putem imagina cu ușurință pe noi înșine în pielea altora, inclusiv a unor personaje istorice, a unor câini sau a unor îngeri. Mai mult, suntem înclinați să gândim că atunci

⁴⁴ Cele mai relevante pasaje din *Critica rațiunii pure*, în acest sens, sunt cuprinse în secțiunea intitulată „Deduția transcendențială a conceptelor pure ale intelectului”, B 130 – B 170.

când ne închipuim situațiile respective reușim cumva să ne „transplantăm” în ele propriul nostru *sine* – sufletul nostru cel misterios. În acest fel însă, sufletul devine un lucru foarte ciudat și aceasta întrucât, gândindu-ne la posibilitățile din Lista 2, ceea ce facem de fapt este să ne imaginăm pe noi înșine într-un timp diferit, înzestrați cu corpuri diferite și cu alte experiențe și proprietăți mentale. Cu alte cuvinte, ne abstragem pe noi înșine, separându-ne de tot ceea ce ne conferă identitatea noastră de ființe umane, dar continuăm să presupunem că în urma acestui proces de abstracție trebuie totuși să rămână ceva, un rest: esența noastră, propriul nostru Eu. De aici și „distanța reală” a lui Descartes.

Să presupunem însă că procesele noastre imaginative nu se bazează, de fapt, pe „transplantarea” în cadrul situațiilor imaginare a unui astfel de *ceva*, a unei esențe misterioase. Tot ceea ce trebuie să facem, în realitate, este să ne închipuim *cum ar fi* să vedem lumea dintr-o altă perspectivă, dintr-un alt timp și așa mai departe. Dacă esența noastră nu este cu adevărat „transplantată” în situațiile imaginare despre care vorbim, simplul fapt că ni le putem închipui nu dovedește în niciun caz că le-am fi putut trăi „noi înșine” sau că am putea supraviețui morții pentru a le trăi într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat. Pentru a ilustra această idee, haideți să ne gândim la cea de-a doua propoziție din lista noastră: „Aș putea supraviețui morții corporale...”. Oare pe ce procese imaginative se bazează acest gând? Ei bine, probabil că îmi pot imagina că aș fi un soi de spectator invizibil al propriei mele înmormântări, uitându-mă la sicriu și la familia mea, adunată în jurul lui pentru a mă jeli. Poate că stau tupilat undeva, într-un cotlon al bisericii, și privesc această scenă. Poate că sunt chiar bosumflat din cauză că mi se pare că oamenii din mulțime nu sunt suficient de întristați. Sau poate că aș vrea să le pot spune că moartea nu e, până la urmă, un lucru chiar atât de rău. Poate că, mort fiind, dispun acum de capacitatea de a vedea în raze X, așa că mă uit în fugă, prin capacul coșciugului, la corpul meu lipsit de viață. Ce trist... Cât de bătrân arăt... Hei, dar ce se întâmplă! A, da, înțeleg: uite Poarta Raiului și uite-o și pe bunica, așteaptă să mă întâmpine...

Închipuindu-mi toate acestea, ceea ce fac de fapt este să trec, în imaginația mea, prin experiența de a-mi vedea propriul sicriu, propria familie adunată în jurul lui și așa mai departe. Desigur, nu mi-e deloc greu să fac acest lucru: la urma urmei, pot înțelege foarte bine cum ar fi să văd o astfel de scenă (fiindcă ea nu e deloc diferită de alte înmormântări la care am asistat). Pot chiar să înțeleg cum ar fi să mă uit în propriul meu coșciug – o imagine de-a dreptul îngrozitoare. Însă – și aceasta este ideea *crucială* – aceste exerciții de imaginație nu transferă în situațiilor închipuite un „eu” care se uită la ceea ce se întâmplă,

în timp ce omul cu numele de Simon Blackburn zace mort. Eu sunt cel ce își imaginează toate acestea, acum și aici, însă aceasta *nu înseamnă că există un eu* despre care îmi imaginez că privește întreaga scenă. Singura rămășiță din mine în scenariul pe care tocmai mi l-am închipuit este corpul lipsit de viață.

Această idee poate fi reformulată după cum urmează. Direcția de gândire inaugurată de Kant sugerează că între propoziția „Îmi pot imagina situația X” și propoziția „Îmi pot imagina cum ar fi să văd eu însumi situația X” există o relație de echivalență. Însă, întrucât această relație de echivalență este una pur formală, niciunul dintre aceste două procese imaginative nu presupune implicarea efectivă a unui sine substanțial, a Adevăratului meu Eu. De aceea, ar fi o greșeală să considerăm că aceste exerciții de imaginație sprijină ideea unei „distincții reale” între sinele sau sufletul nostru, pe de-o parte, și corpul animal în care constă identitatea noastră de ființe umane, pe de alta. Altfel spus, simplul fapt că ne putem imagina o situație viitoare X, pe care ființa noastră animală nu o va putea vedea, nu ne conferă niciun temei pentru a spune că adevărata noastră biografie *ar putea depăși* biografia acestei ființe animale.

Pentru a lua un exemplu similar, să presupunem că încerc să-mi imaginez că aș fi Gînghis Han. Îmi închipui că sunt în mijlocul unui câmp de luptă, înconjurat de călăreți. Sunt mic de înălțime, priceput și călăresc ca nimeni altul. Doamne Dumnezeule, cât de reci sunt stepele! Și toată politica asta – uneori mă deprimă... „Încă o porție de lapte de iapă fermentat”, îi strig băiatului. Aoleu, am uitat: ar trebui să vorbesc în mongolă, nu în română⁴⁵

În acest caz, ar trebui să fie și mai clar că nu poate fi vorba despre o „transplantare” a sufletului sau a *Eului* meu în pielea lui Gînghis Han. De fapt, în măsura în care rămâne ceva din *mine* în situația pe care tocmai mi-am închipuit-o – cum ar fi, de pildă, apelul la limba română – pot spune că exercițiul meu de imaginație a eșuat. E ca și cum un actor ar încerca să joace rolul unui personaj istoric, interpretarea sa fiind însă plină de anacronisme – Henric al VIII-lea, de pildă, își consultă ceasul de mână sau discută despre programul de la cinema.

Trebuie să remarcăm din nou că ceea ce fac de fapt, atunci când îmi imaginez toate acestea, este să văd cu ochii minții câmpurile de luptă și stepele înghețate, ca și cum aș fi eu însumi în mijlocul lor și le-aș privi aieva, și să-mi închipui, totodată, că fac diverse acte de vitejie, că poruncesc și că sar în șaua calului. În funcție de capacitățile mele imaginative, toate aceste închipuiri vor fi mai mult sau mai puțin realiste: unii oameni își pot reprezenta mai bine decât alții cum arată lumea văzută dintr-o altă perspectivă, tot așa cum unii oameni

⁴⁵ În original, „engleză” (n. tr.).

sunt mai buni actori. Dacă Ginghis Han-ul meu vorbește limba română, înseamnă că imaginația nu m-a purtat prea departe.

Oare pot fi suficient de convingătoare toate aceste considerații pentru a demonstra că afirmațiile din Lista 2 sunt, în definitiv, iluzorii? Ce e sigur, măcar, e că ele subminează un posibil argument în favoarea acestor afirmații, bazat pe capacitatea noastră de a ne imagina situațiile descrise de ele. Dacă există și un alt temei în sprijinul lor, atunci cu atât mai bine, însă e foarte instructiv să încercăm să ne gândim cât de mult depinde întreaga listă, de fapt, de capacitatea noastră de a ne închipui diverse lucruri *la persoana întâi*. Dacă încercăm să ne imaginăm, în schimb, că *o altă persoană* pe care o cunoaștem a fost cândva Ginghis Han, nu prea pare să ne iasă nimic. *Ea*, să taie oameni cu sabia din șaua unui cal? *Ea*, să nu știe absolut nimic despre supermagazine, despre automobile și despre avioane? *Ea*, în pofida tuturor diferențelor de sex, de vârstă și de gândire (fiindcă e foarte puțin probabil ca persoana pe care vi-o imaginați să gândească la fel ca Ginghis Han)? De fiecare dată când încercăm să ne imaginăm astfel de posibilități, tot ce reușim să facem este să înlocuim gândurile despre cunoscuții noștri cu niște gânduri despre Ginghis Han. E ca și cum, în loc să ne gândim la un stejar, ne-am gândi la o narcisă – ceea ce nu înseamnă, desigur, că suntem capabili să concepem că stejarul respectiv ar fi putut fi o narcisă. În astfel de cazuri, pur și simplu nu reușim să ne imaginăm relația de identitate.

Pe scurt, atunci când ne gândim la o altă persoană, părem constrânși să o concepem ca pe un animal uman de dimensiuni mari, înzestrat cu o anumită personalitate. Alte animale umane, înzestrate cu alte personalități, nu ar putea fi niciodată identice cu ea, după cum nici ea nu ar fi putut fi vreodată identică cu unul dintre ele. Oare cât de mult ar trebui să se schimbe respectiva persoană înainte să spunem că nu mai este ea însăși? Ei bine, s-ar putea ca răspunsul la această întrebare să fie destul de asemănător celui pe care l-am dat din cazul corăbiilor. Poate că tolerăm destul de multe schimbări, până când, la un moment dat, ajungem să facem afirmații de genul: „Nu mai este aceeași persoană pe care o știam”. Din perspectiva teoriilor propuse de către Locke și Kant, s-ar putea foarte bine ca astfel de afirmații să fie literalmente adevărate.

REASAMBLAREA SUFLETULUI

Atunci când ne gândim la propriul sine, ni se dezvăluie adesea o discrepanță destul de surprinzătoare între trecut și viitor.

Să ne imaginăm, de pildă, că am trăi într-o lume în care corpul și creierul uman ar fi mult mai ușor de asamblat și de dezasamblat decât sunt în realitate. În această lume, am putea desface corpul și creierul în bucățele, reîmbinându-le apoi cam în același fel în care putem face asta cu piesele unui calculator, sau ale unui automobil. Să presupunem că toate aceste operațiuni sunt numite „operațiuni de reasamblare”. În urma lor, putem „reporni” psihicul respectivei persoane, exact ca atunci când copiem programele și fișierele dintr-un calculator, transferându-le pe un alt suport fizic. În egală măsură însă, am putea modifica unele dintre dispozițiile psihice ale persoanei, păstrând doar anumite programe și fișiere și înlocuindu-le pe celelalte. Să presupunem că toate aceste operațiuni de reasamblare sunt considerate benefice și prielnice sănătății umane.

Haideți să ne imaginăm acum că *dumneavoastră* ați aflat că a doua zi urmează să treceți printr-o operație de reasamblare. Mai mult, vi se oferă și o imagine despre ceea ce va rezulta în urma acestei operații. Persoana A va avea în compoziția sa o mare parte din materia dumneavoastră fizică, dispunând, de asemenea, de multe dintre calitățile dumneavoastră: amintiri, înfățișare fizică etc. În orice caz, însă, persoana A urmează a fi trimisă la Polul Nord (poate pentru că, la fel ca dumneavoastră, face parte din corpul armat). Persoana B vă va semăna și ea la fel de bine, cuprinzând în compoziția ei o mare parte din materia dumneavoastră fizică (creier și celule) și dispunând, de asemenea, de multe dintre calitățile dumneavoastră (programele și fișierele). Numai că persoana B urmează să plece într-o excursie la Tropice.

Din perspectiva *noastră*, a celorlalți, situația dumneavoastră este oarecum similară cu cea a corăbiei lui Tezeu. Nu are de ce să ne preocupe prea mult dacă *dumneavoastră* veți fi persoana A sau persoana B. După ce operația de reasamblare are loc, s-ar putea să o privim pe una dintre persoanele rezultate, ori poate chiar pe amândouă, ca fiind *dumneavoastră*; la fel de bine, s-ar putea să ni se pară că ambele persoane sunt de fapt nou-născute. Pentru a ilustra această situație, filosoful contemporan David Lewis se folosește de analogia unui drum care se bifurcă. În general, nu găsim că ar fi de mare însemnătate metafizică să decidem dacă urmează să spunem că numai una dintre noile ramuri ale Căii Încrucișate va purta numele acesteia, că ambele ramuri ar trebui să poarte acest nume sau, în fine, că niciuna dintre ele nu poate fi considerată o continuare a drumului inițial.

Însă, din perspectiva *dumneavoastră*, pare crucial să aflați care este adevărul. Vă veți petrece următorul an fie înghețând de frig, fie prăjindu-vă la soare, ba poate chiar nu veți supraviețui deloc operației. Nu există decât aceste trei opțiuni foarte clare. Nu aveți cum să concepeți un răspuns vag, indefinit – nu

are niciun sens să vi se spună ceva de genul: „Ei bine, e ca și cum vei fi un pic la Tropic și un pic la Polul Nord”. Nu va exista, *în viitorul de după operație*, nimeni despre care să se poată spune că ar trăi un amestec de cald și de rece, de Tropic și de Polul Nord. Lui A îi va fi frig, lui B îi va fi cald. Niciunui din ei însă nu-i va fi pe jumătate cald și pe jumătate frig. De asemenea, un răspuns de genul: „Va fi un pic de ca și cum nu ai mai exista și un pic de ca și cum ai exista în continuare” pare la fel de absurd. Fie vă veți găsi, transpirând, într-unul din cele două locuri sau înghețând în celălalt, fie vă veți afla, poate, pe lumea cealaltă, alături de înaintașii dumneavoastră, o încurajare de genul: „Vei fi acolo, sub forma amândurora dintre persoanele rezultate în urma operației” sună la fel de aberant ca încercarea de a consola pe cineva care nu a văzut niciodată Veneția, spunându-i: „Vei ajunge acolo atunci când se va duce fiul tău”. Ei bine, ducă-se! (Într-unul din filmele sale, Woody Allen răspunde unei consolări asemănătoare cu următoarele vorbe: „Nu vreau să ajung nemuritor prin opera mea. Vreau să ajung nemuritor pur și simplu nemurind.”)

Însă lucrul cu adevărat ciudat este că atunci când ne gândim la trecut nu mai avem deloc sentimentul că răspunsurile la întrebările despre identitate trebuie să fie clare și precise. Să presupunem că de data aceasta vă găsiți în lumea noastră și aflați, într-o bună zi, că sunteți rezultatul unei operații de reasamblare ce a implicat două persoane, C și D, fiecare dintre ele contribuind cu diverse părți la compoziția dumneavoastră actuală. E o situație interesantă, desigur, dar nu pare a da naștere aceleiași nevoi presante, urgente, de a găsi un răspuns. De pildă, dacă ar fi să aflați că, în anul 1990, C și-a petrecut Crăciunul la bordul unui vapor, iar D pe un munte, dar nu v-ați putea aminti niciuna dintre aceste două experiențe distincte, nu ați avea de ce să continuați să vă întrebați, în mod obsesiv: „Bine-bine, dar oare unde eram *eu* în ziua de Crăciun a anului 1990?” Situația nu are de ce să fie mai problematică nici măcar în cazul în care operația de reasamblare v-a făcut să aveți conștiința vagă a ambelor experiențe: într-o atare situație, s-ar putea spune despre dumneavoastră că în ziua respectivă parcă ați fi mers un pic pe munte și, în același timp, parcă ați fi navigat pe mare.

Atunci când vă gândiți că *în viitor*, după operația de reasamblare, s-ar putea ca niciunul dintre potențialii dumneavoastră continuatori să nu se îngrijoreze prea tare de problema propriei sale identități, gândul vă dă, probabil, fiori. Atât A, de la Polul Nord, cât și B, de la Tropic, se află într-o relație de continuitate parțială cu dumneavoastră. Amândoi își amintesc cu nostalgie de unele dintre faptele dumneavoastră din trecut, ba chiar s-ar putea să-și dorească să posede o proporție mai mare (sau mai mică) din trăsăturile dumneavoastră

fizice și psihologice – exact așa cum ne amintim cu toții, cu nostalgie, de ceea ce am fost cândva și ne dorim, poate, să avem mai multe (sau mai puține) din caracteristicile pe care le aveam pe-atunci. Poate că suntem înclinați să deplângem faptul că ne-am pierdut din puteri și din amintiri, sau poate, din contră, ne bucurăm că am câștigat în înțelepciune și în maturitate – depinde de temperamentul fiecăruia.

Unii oameni consideră că atunci când ne gândim la viitor, trebuie să existe soluții clare și precise la problema identității personale. Astfel, există de pildă înclinația de a presupune că atâta vreme cât creierul nostru actual supraviețuiește și rămâne funcțional, ne păstrăm în mod automat și identitatea. După cum am văzut deja, Locke respinge această presuposiție, întrucât simpla continuitate a unui creier funcțional nu ne poate garanta în niciun fel că există o relație de continuitate și la nivelul conștiinței: respectivul creier ar putea fi „reprogramat”, sau reconfigurat, în așa fel încât amintirile și personalitatea posesorului său să se modifice complet. Pe lângă această problemă, mai există și aceea a operațiilor de reasamblare, prin intermediul cărora, teoretic, am putea face ca diverse părți dintr-un singur creier să se împrăstie în mai multe locuri. De aceea, alți oameni ar putea fi tentați să se încreadă mai degrabă într-un criteriu lockean, potrivit căruia ceea ce contează este mai degrabă continuitatea „software-ului”, decât cea a suportului fizic în care acesta este implementat. Însă și acest criteriu întâmpină un obstacol similar: într-o lume în care reasamblarea este posibilă, am putea copia acest software după bunul nostru plac, creând apoi mai mulți oameni cu „amintiri” și trăsături de caracter identice.

Pe scurt, viitorul precis și simplu pe care ni-l imaginăm de obicei nu pare să se potrivească deloc, din punct de vedere metafizic, cu complexitățile și impreciziile de care ne lovim atunci când luăm în considerare posibilitatea reasamblării ființelor umane.

Totuși, unii gânditori nu sunt prea răbdători atunci când vine vorba despre scenariile de acest fel. Ei susțin, de multe ori, că noțiunea noastră de identitate este „croită” pe măsura lumii reale – lume în care, din fericire, operațiile de „reasamblare” sunt imposibile – și că, din această cauză, ar trebui să lăsăm problema identității să-și poarte singură de grijă atunci când vine vorba despre cazuri imaginare complet bizare, de genul celor de mai sus. După părerea mea, acest mod de a gândi este eronat. Sunt de acord cu cei ce afirmă că, atunci când avem de-a face cu astfel de posibilități bizare, nu ar trebui să ne mai preocupe prea mult chestiunile legate de identitate, însă cred că ar trebui să ne preocupe în continuare un aspect extrem de interesant legat de felul în care ne gândim, de obicei, la noi înșine – și anume, faptul că, *indiferent* cât de vagă și de indeterminată

pare a fi soarta trăsăturilor și părților noastre animale, ne încapătănăm să credem că opțiunile noastre sunt de fapt foarte clare și bine determinate. Suspectez că această idee stă la baza multora dintre concepțiile obișnuite despre viață și despre moarte, alimentând diverse speranțe și credințe. De pildă, ea îi determină pe unii oameni să își înghețe creierul, în speranța că, într-o bună zi, atunci când tehnologia o va permite, vor fi decongețați și vor putea începe o nouă viață. Tot aceeași idee pare a sta și la baza credinței lui Reid, potrivit căreia sufletul ar fi o entitate simplă, necompusă. O asemenea entitate indivizibilă este exact ce ne trebuie pentru a putea păstra neatinse cele trei opțiuni clare de mai sus: indiferent cum s-ar sciziona corpul nostru, sufletul nu poate fi în mai multe locuri deodată.

Dar poate că, în definitiv, atașamentul nostru față de ideea că opțiunile ce ne stau în față trebuie să fie întotdeauna clare se bazează pe o iluzie: mai precis, pe același tip de iluzie ca și exercitiile de imaginație din subcapitolul anterior. Acolo, am insistat asupra ideii că *eul* nu poate fi transferat, în mod misterios, în cadrul scenariilor plătuite de imaginația noastră. În ce privește discuția noastră prezentă, ar trebui să insistăm, în schimb, asupra faptului că scenariile viitoare pe care le-am luat în considerare *nu* conțin un *eu* bine definit. Odată ce devine vag și neclar dacă un anumit animal uman din prezent mai există sau nu într-o potențială situație viitoare, răspunsul la întrebarea „*Cine este în momentul de față cel ce va exista sau nu în acea situație?*” devine la fel de vag și de imprecis. Înclinația noastră de a crede că un asemenea răspuns trebuie să fie întotdeauna bine determinat este pur și simplu o iluzie. Pentru a destrăma această iluzie, ne-ar putea fi de ajutor să ne amintim din nou de ce Hume nu-și poate găsi propriul sine și de ce explicația kantiană a nevoii de a gândi prin intermediul noțiunii de „sine” nu ne oferă decât o motivație pur structurală. O fărâmă sau un atom din mine, oricât ar fi de simplă(u), nu poate îndeplini toate funcțiile pe care ar trebui să le îndeplinească acest „sine”.

Cu toate acestea, îi rog pe cititorii mei să mă creadă pe cuvânt: ideea că nu dispunem decât de trei opțiuni foarte clare e extrem de greu de combătut. Reflecțiile de acest fel ne ajută, dar nu pot destrăma pe deplin iluziile sinelui.

Așadar, „distincția reală” a cărei existență Descartes considera că a probat-o în mod concludent – este vorba, desigur, despre distincția dintre suflet și corp, ce stă la baza dualismului cartezian – nu pare să dispară prea ușor. Cititorii mei sunt liberi, desigur, să încerce să o apere de argumentele expuse în ultimele trei capitole. Trebuie spus că însuși marele Kant a încercat să facă loc, în teoria sa, ideii sufletului nemuritor. Temeiul său – unul destul de firav, de altfel – era următorul: trebuie să presupunem că bunătatea aduce fericire; dar, din moment ce aceasta nu prea pare să se întâmple mereu în viața actuală, reiese că trebuie

să existe și o altă viață în care cei buni sunt fericiți. În acea viață, oamenii primesc ceea ce merită. Cei mai mulți filosofi sunt de acord că acest raționament nu este nici pe departe pe măsura celor de care era capabil de obicei Kant. Este clar că dimensiunea religioasă poate afecta într-o mare măsură modul în care oamenii gândesc astfel de probleme. Este momentul, de aceea, să ne aplecăm într-un mod și mai direct asupra acestei dimensiuni.

Capitolul cinci

Dumnezeu

Unii oameni consideră că reflecțiile pe marginea naturii sufletului sunt strâns legate de cele referitoare la religie și că acestea din urmă reprezintă una dintre cele mai importante preocupări din viața oricui. Alții, în schimb, sunt de părere că a te gândi la religie înseamnă pur și simplu a-ți irosi timpul. În acest capitol, voi încerca să vă prezint unele argumente din acest domeniu de reflecție. Putem spune, cel puțin, că argumentele respective *nu* sunt o simplă risipă de timp, întrucât ele introduc principii de gândire deosebit de importante.

CREDINȚE ȘI ALTE LUCRURI

De obicei, presupunem că opiniile și credințele noastre despre lume sunt adevărate. „Cred că p ” și „Cred că este adevărat că p ” par să aibă, în definitiv, același înțeles. Dacă cineva ne-ar spune: „Cred că există zâne, dar nu cred că este adevărat că există zâne”, afirmația respectivei persoane ne-ar părea pur și simplu lipsită de sens. Aparent, oamenii religioși au anumite opinii și credințe pe care cei nereligioși nu le împărtășesc.

Cu toate acestea, nu este deloc evident că religia ar fi un domeniu centrat în principal pe adevăr sau că stările mentale definitorii pentru acest domeniu ar putea fi descrise ca fiind adevărate sau false. Poate că aceste stări mentale nu pot fi caracterizate în mod adecvat drept opinii sau credințe despre lume, întregul domeniu al religiei constând, de fapt, în cu totul altceva. Mergând mai departe pe firul acestei supoziții, am putea spune că adoptarea unei anumite religii se aseamănă mai degrabă cu bucuria produsă de lectura unei poezii sau de urmărirea unui meci de fotbal. Ea ar putea reprezenta imersiunea într-un anumit set de practici. Dar poate că aceste practici nu au, în realitate, decât o însemnătate emoțională sau socială. Poate că ritualurile noastre religioase servesc, de fapt, unor necesități psihologice și sociale. Este destul de clar că cel puțin unele dintre ele, cum ar fi cele legate de naștere, de maturizare sau de moarte, îndeplinesc exact acest rol. Ar fi absurd să ne întrebăm dacă o ceremonie de căsătorie este adevărată sau falsă. În egală măsură, oamenii nu participă la o slujbă de înmormântare pentru a auzi niște adevăruri, ci pentru a-l jeli pe

defunct, pentru a se putea opri din jelit sau poate pentru a medita asupra vieții celui dispărut. Ar fi tot atât de nepotrivit să ne întrebăm dacă vorbele rostite în timpul unei astfel de ceremonii sunt adevărate pe cât ar fi să ne punem aceeași întrebare cu privire la „Oda pentru o urnă grecească” de Keats. Valoarea unei poezii, la fel ca aceea a unei catedrale precum cea din Chartres sau a unei statui înfățișându-l pe Buddha, se măsoară în funcție de cu totul alte standarde. Toate aceste opere de artă pot fi mărețe, tulburătoare sau înălțătoare, fără a transmite însă vreun mesaj adevărat sau fals.

Unii oameni consideră că aceasta este tot ce putem spune despre religie. O afirmație religioasă – cum ar fi „Există Dumnezeu” – nu se aseamănă nici cu una de genul „Există oameni de zăpadă abominabili” (chestiune ce poate fi confirmată sau infirmată pe cale empirică), nici cu una precum „Există numere prime între 20 și 30” (chestiune ce poate fi stabilită pe cale matematică), ci este, mai degrabă, o modalitate de a exprima sentimente cum ar fi bucuria, frica sau, într-o variantă mai sinistă, ura față de străini sau de necredincioși. Din această cauză, afirmațiile oamenilor religioși sunt imune față de orice critică, întrucât ele nu pot fi considerate nici adevărate, nici false. Cel mult, tot ceea ce putem face este să analizăm stările mentale tipice unei anumite religii, încercând să aflăm dacă ele sunt sau nu demne de admirația noastră.

Însă acest mod de a înțelege fenomenul religios nu este unul foarte răspândit. Cu toate că admitem, în general, că religia comportă diverse aspecte emoționale și sociale, considerăm că afirmațiile sale sunt cât se poate de autentice, cu alte cuvinte, că ele sunt adevărate într-un sens literal și că pot fi susținute pe bază de argumente sau de probe. Potrivit acestei viziuni, credințele religioase sunt, în esență, asemănătoare oricăror altor opinii și credințe pe care le-am putea adopta în legătură cu universul în care trăim: ele sunt, de fapt, încercări de a ne reprezenta acest univers, de a spune din ce fel de lucruri este el alcătuit și de a explica de ce în cadrul său au loc diverse fenomene. Din această perspectivă, cu toate că o slujbă de înmormântare nu este, în sine, adevărată sau falsă, unele dintre afirmațiile rostite în timpul ei (de pildă, aceea că va veni o vreme când vom învia din morți) pot fi adevărate sau false. Mai mult, atunci când o persoană afirmă cu sinceritate că urmează să învie, ea nu se limitează la a vedea lumea printr-o anumită lentilă sau la a utiliza niște mijloace metaforice, poetice, ori emoționale pentru a ne comunica, de fapt, o idee diferită, ci ne anunță că literalmente se așteaptă ca acest lucru să se întâmple, așa cum s-ar putea aștepta, de pildă, să plece într-o călătorie sau să se întâlnească cu niște prieteni.

De-a lungul acestui capitol, perspectiva pe care o voi aborda cu privire la religie este cea potrivit căreia credințele noastre religioase se pretează

argumentului, rațiunii și probelor întemeiate. Presupunem, de obicei, că aceste credințe au menirea de a exprima adevăruri sau, cel puțin, că ele corespund celor mai chibzuite dintre încercările noastre de a afla adevărul despre lumea în care trăim. În general, cei mai mulți filosofi au ales aceeași manieră de a se raporta la domeniul religiei, însă au existat printre ei unii – cum ar fi Friedrich Nietzsche – care s-au ridicat împotriva atitudinilor și sentimentelor morale propovăduite de anumite religii (atitudini printre care se numără umilința, înjosirea de sine sau mila).

Anticipând puțin conținutul acestui capitol, vă voi spune că intenționez să prezint în cadrul lui un număr destul de mare de temeuri împotriva ideii că ar putea exista, într-o formă sau alta, credințe religioase adevărate. S-ar putea ca unii dintre dumneavoastră să se simtă amenințați de acest gând și să încerce, în schimb, să se refugieze într-o tradiție teologică destul de răspândită, potrivit căreia, cu cât este mai puțin probabil ca o anumită idee să fie adevărată, cu atât este mai meritoriu actul de credință pe care trebuie să ni-l asumăm pentru a o putea adopta. Către finalul acestui capitol, neodihnitul spirit de reflecție care ne îndreaptă către studiul filosofiei ne va determina să analizăm pe îndelete această tradiție teologică. Până atunci însă, să începem prin a investiga câteva dintre argumentele filosofice clasice în favoarea existenței lui Dumnezeu: este vorba despre argumentul ontologic, despre cel cosmologic și despre cel bazat pe ideea *proiectului inteligent*⁶, precum și despre diverse alte temeuri ce fac apel la revelație și la miracole. Către finalul discuției noastre, vom mai vorbi și despre natura credinței religioase în general, dar și despre ce înseamnă să împărtășim sau să adoptăm un anumit set de opinii și credințe.

ARGUMENTUL LUI ANSELM: ZBURĂTORI ȘI CURCANI

Există o istorioară potrivit căreia un guru a reușit odată să atragă pe un stațion public foarte numeros cu promisiunea de a oferi o dovadă definitivă și irefutabilă a existenței lui Dumnezeu. După ce oamenii s-au adunat la locul cu pricina, omul nostru a scos la iveală, cu un gest teatral, Dicționarul Explicativ, arătându-le tuturor că acesta conține cuvântul „Dumnezeu”. Ei bine, a continuat el, de vreme ce cuvântul se află în dicționar și are o definiție, înseamnă că trebuie să existe ceva care să corespundă respectivei definiții. Sincer să fiu, nu știu cum s-au simțit cei din public la auzul acestui argument și nici n-aș putea

⁶ În engleză: „intelligent design” (n.tr.).

spune dacă au reflectat sau nu asupra faptului că dicționarul mai menționează și entități precum Moș Crăciun sau zânele, desigur, alături de mențiunea că este vorba despre creaturi mitice, imaginare. Totuși, este interesant să ne gândim puțin la faptul că pot exista foarte bine cuvinte cu o semnificație extrem de clară și de bine definită, cărora nu le corespunde totuși nimic pe planul realității.

Motivul este unul foarte simplu: suntem liberi să definim cum vrem un anumit concept, însă e o cu totul altă întrebare dacă există în mod real vreo entitate care să-i corespundă. Să spunem, de pildă, că ați vrea să vă găsiți un partener de viață, drept pentru care ați publica următorul anunț la rubrica de matrimoniale:

Persoană bine intenționată, caut compania unui vegetarian nefumător, microbist, amator de distracție, care să știe să cânte la banjo.

Să ne imaginăm că această descriere definește partenerul dumneavoastră ideal, să îl numim „Zburătorul”. Din păcate, însă, s-ar putea să nu existe în această lume niciun vegetarian nefumător, microbist, amator de distracție și care să știe să cânte la banjo. Aveți, desigur, libertatea de a decide ce caracteristici doriți să includeți în descrierea dumneavoastră, dar, în ultimă instanță, cea care decide dacă există cineva care să întrunească toate aceste caracteristici nu sunteți dumneavoastră ci lumea. Și e foarte posibil ca această lume să fie de așa natură încât să nu existe în ea niciun Zburător.

Descrierea dumneavoastră este însă cât se poate de inteligibilă. Ea definește un set de condiții pe care cineva le-ar putea întruni în principiu. Să presupunem totuși că întâmplarea face ca în realitate să nu existe nimeni care să le întrunească pe toate. Un alt fel de a spune acest lucru este următorul: termenul definit de dumneavoastră are un *sens*, dar nu *denotă* nimic. Cu alte cuvinte, știți ce ați vrut să spuneți atunci când v-ați redactat anunțul, însă nu aveți cum să știți dacă există în lume vreo persoană care să satisfacă toate criteriile pe care le-ați fixat. De aceea, nu puteți trage concluzia că descrierea dumneavoastră trebuie să aibă o denotație pe baza simplului fapt că ea are sens, deoarece întrebarea dacă există sau nu cineva care corespunde condițiilor dumneavoastră este una ce ține de felul în care este alcătuită lumea, neputând fi soluționată pur și simplu de la adăpostul unui birou de studiu sau pe baza consultării unui dicționar.

Să ne imaginăm totuși că vă deranjează destul de mult să vă gândiți că s-ar putea să nu existe nimeni care să corespundă anunțului dumneavoastră matrimonial. Așa că veniți cu următoarea propunere, menită a evita această problemă: ce-ar fi dacă ați adăuga un post-scriptum, în care să menționați că

persoana pe care o căutați trebuie să existe? În cazul acesta, anunțul dumneavoastră ar arăta astfel:

Persoană bine intenționată, caut compania unui vegetarian nefumător, microbist, amator de distracție, care să știe să cânte la banjo și care să existe

„Și iată, în felul acesta am rezolvat problema pur și simplu prin definiție”, ați putea gândi.

E drept că nimeni nu vă va telefona ca să vă spună că îndeplinește toate condițiile, însă nu și pe ultima! Pe de altă parte, dacă ar fi fost ca cineva să telefoneze în urma primului dumneavoastră anunț, e clar că respectiva persoană ar fi trebuit mai întâi să existe: „Telefenez, deci exist” e un raționament la fel de bun ca „Gândesc, deci exist”. De aceea, adăugarea ultimei cerințe nu poate schimba câtuși de puțin șansele dumneavoastră de a găsi un partener care să îndeplinească celelalte condiții, cele menționate în prima descriere. Așadar, nu ați făcut decât să vă irosiți banii pe ultimele patru cuvinte. Menționând că persoana pe care o căutați trebuie să existe, nu ați reușit nici să adăugați ceva la descrierea sa, nici să vă sporiiți șansele ca ea să existe. Uneori, filosofi exprimă această idee spunând că „existența nu este un predicat”, ceea ce înseamnă că mențiunea „și care să existe” nu poate avea aceeași semnificație cu una de genul „și care să bca bere Guinness”. Așadar, sensul descrierii depinde de dumneavoastră: puteți adăuga ce vreți în anunțul pe care îl publicați. În schimb, denotația depinde de felul în care este alcătuită lumea: numai aceasta poate decide dacă există sau nu o persoană care îndeplinește toate condițiile pe care le-ați stabilit.

Odată ce am înțeles această distincție, putem să ne aplecăm, în sfârșit, asupra argumentelor. Pe parcursul Capitolului unu am întâlnit, deja, un argument în sprijinul existenței lui Dumnezeu: este vorba despre argumentul lui Descartes bazat pe ideea de *marcă*. După cum am văzut însă, acest argument nu este prea convingător, fapt pentru care, în *Meditația a V-a*, Descartes încearcă să îl consolideze cu ajutorul unui alt raționament. Este vorba, de fapt, despre o versiune a unui argument mult mai vechi, *argumentul ontologic* al Sfântului Anselm (1033–1109). Anselm îl definește pe Dumnezeu ca pe acea Ființă „decât care nu se poate gândi nimic mai mare”. Adresându-se „nesocotitului” din Psalmul 14, care își spune în inima sa că nu există Dumnezeu, Anselm formulează următorul raționament:

E sigur însă că nesocotitul însuși, de îndată ce aude ceea ce spun – ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare – înțelege ceea ce aude, iar ceea ce înțelege, în intelectul lui se află, chiar dacă nu înțelege că acesta este... Este

convins, aşadar, nesocotitul că există ceva, fie şi în intelect, decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, pentru că de îndată ce aude aceasta, înţelege; iar ceea ce este înţeles, se află în intelect. Şi e sigur că acela decât care nu-i cu putinţă a fi gândit ceva mai mare nu poate fi numai în intelect. Căci dacă se află numai în intelect, va fi mai mare ceva ce poate fi gândit că este şi în fapt... Există, prin urmare, departe de orice indoială, ceva decât care nu are sens a fi gândit ceva mai mare, şi în intelect, şi în fapt.⁴⁷

Primul fapt pe care trebuie să-l remarcăm este că avem de-a face, aici, cu un raţionament pur *a priori*, care încearcă să demonstreze existenţa lui Dumnezeu bazându-se exclusiv pe reflecţii conceptuale referitoare la definiţia lui Dumnezeu. Din acest punct de vedere, argumentul lui Anselm se aseamănă cu o demonstraţie matematică tipică, de genul celei care deduce, pe baza definiţiei cercului că dacă trasăm dintr-un punct oarecare aflat pe circumferinţa cercului câte un segment până la fiecare dintre capetele opuse ale diametrului, cele două segmente astfel obţinute vor face un unghi drept. La fel ca această demonstraţie, argumentul lui Anselm nu apelează la nicio premisă empirică, bazată pe măsurători sau pe date de natură senzorială.

Raţionamentul lui Anselm poate fi prezentat în doi paşi:

Noţiunea de Dumnezeu este bine înţeleasă. Dacă un lucru este bine înţeles, atunci el există în intelect. *Prin urmare*, Dumnezeu există în intelect.

Şi apoi:

Să presupunem că Dumnezeu există doar în intelect, nu şi în realitate. În cazul acesta, reiese că putem concepe o fiinţă mai măreaţă decât Dumnezeu: una care să existe şi în realitate. *Însă* Dumnezeu este definit drept fiinţa mai măreaţă decât care nicio alta nu poate fi concepută. *Aşadar*, prin definiţie, nu putem concepe o fiinţă mai măreaţă decât Dumnezeu. În acest fel, am dat peste o contradicţie. *Prin urmare*, presupunerea de la care am pornit este falsă.

Aceasta este o structură argumentativă numită *reductio ad absurdum*, pe care o voi descrie în mod mai detaliat în capitolul următor. Anselm ne cere să acceptăm provizoriu asumptia ateistă, dar numai cu scopul de a ne arăta că această asumptie nu poate fi decât falsă, întrucât ea implică o contradicţie.

Versiunea carteziană a acestui raţionament se bazează pe ideea de „perfecţiune” în locul celei de „măreţie”, însă structura argumentativă este aceeaşi.

⁴⁷ Sf. Anselm din Canterbury, *Proslogion*, pp. 14-15.

Dumnezeu este definit ca o ființă perfectă; ar fi însă un semn de imperfecțiune pentru o ființă înzestrată cu toate celelalte atribute ale lui Dumnezeu să nu existe, căci „existența este una dintre perfecțiuni”. Prin urmare, existența face parte din însăși esența lui Dumnezeu, de unde rezultă că Dumnezeu nu poate fi conceput ca neexistând.

Primul gânditor care a atacat acest argument, încă de pe vremea lui Anselm, a fost călugărul Gaunilo. Acesta a observat că dacă argumentul lui Anselm este corect, atunci el poate fi folosit pentru a demonstra tot felul de alte concluzii mult prea bune pentru a fi adevărate, cum ar fi, de pildă, aceea că ar exista o insulă perfectă, mai minunată decât care nicio altă nu poate fi concepută. Să ne întoarcem la exemplul nostru de mai devreme, cel cu Zburătorul. Să ne imaginăm că ați introdus, printre condițiile pe care acesta trebuie să le îndeplinească, și pe aceea că trebuie să fie cel mai minunat iubit imaginabil. În cazul acesta, am putea construi un argument paralel cu cel al lui Anselm:

Noțiunea de Zburător este bine înțeleasă. Dacă un lucru este bine înțeles, atunci el există în intelect. *Prin urmare*, Zburătorul există în intelect.

Și apoi:

Să presupunem că Zburătorul există doar în intelect, nu și în realitate. În cazul acesta, reiese că putem concepe un iubit mai minunat decât Zburătorul: unul care să existe și în realitate. *Însă* Zburătorul este definit drept iubitul mai minunat decât care niciun alșul nu poate fi conceput. *Așadar*, prin definiție, nu putem concepe un iubit mai minunat decât Zburătorul. În acest fel, am dat peste o contradicție. *Prin urmare*, presupunerea de la care am pornit este falsă.

Cu alte cuvinte, Zburătorul există în realitate. Încântător! Dar să nu ne bucurăm prea devreme. Din nefericire, prin intermediul unui argument similar s-ar putea demonstra, de asemenea, că aveți parte de cel mai periculos adversar imaginabil în persoana cuiva care rivalizează cu dumneavoastră pentru grațiile Zburătorului. Premisa crucială, în acest caz, ar fi aceea că adversarii reali sunt mult mai periculoși decât cei imaginari și aceasta este cu siguranță o premisă adevărată. Mai grav, argumentul ontologic pare a dispune de toate resursele pentru a demonstra și existența Diavolului definit drept ființă mai rea decât care nicio altă nu poate fi concepută. Dacă este ca cineva să îndeplinească acest rol, atunci respectiva ființă nu ar putea să existe doar în imaginație, căci în acest caz s-ar putea concepe o ființă mai rea, și anume una cu aceleași atribute, dar

care să existe și în realitate (să observăm aici că, în cazul Diavolului, existența este o *imperfecțiune*: ea îl face și mai rău).

Cei mai mulți filosofi admit că argumentul ontologic este suspect, la fel de suspect ca și încercarea de a ne asigura că Zburătorul există prin redactarea unei descrieri „potrivite”. Însă nu toți cad de acord asupra naturii precise a erorii. Ce e clar este că ea constă, cel puțin parțial, în „tratarea existenței ca predicat”. Această problemă își găsește însă rezolvarea într-o teorie cu care ne vom întâlni în capitolul următor, teoria cuantificării, însă nu putem fi deloc siguri că aceasta este, cu adevărat, principala eroare de care se face vinovat argumentul ontologic.

După părerea mea, adevărata problemă a acestui argument ține, mai degrabă, de ambiguitatea inerentă oricărei comparații între „realitate” și „concepție”. Mai precis, ni se cere să comparăm, din punct de vedere al măreției sau perfecțiunii lor, lucruri ce există „în realitate” cu lucruri ce există doar „în concepția noastră” (i.e. conform unei definiții, în imaginație sau în vis). Sarcina pare a fi una simplă, de ca și cum am compara lucruri aparținând unor regiuni geografice diferite, știind că cele dintr-o regiune sunt mai mari sau mai mici decât cele din cealaltă regiune. Un exemplu în acest sens ar fi acela în care comparăm greutatea găinilor din Germania cu cea a găinilor din Franța. Însă comparația pe care ne-o cere argumentul ontologic nu este deloc de aceeași natură. Gândiți-vă, de pildă, la următoarea propoziție:

Curcanii reali sunt mai grei decât curcanii imaginari.

Într-un sens, această propoziție pare a fi adevărată: curcanii imaginari nu cântăresc nici măcar un gram (la urma urmei, nu putem face din ei nici măcar cea mai minusculă friptură). Dintr-un alt punct de vedere însă, propoziția este falsă: ne putem imagina cu ușurință un curcan care cântărește mai mult decât orice curcan real, unul de 250 de kilograme și de dimensiunea unui mic hambar, de pildă. În cadrul argumentului ontologic, Dumnezeu din imaginația noastră este comparat cu Dumnezeu real, tot așa cum un curcan imaginar este comparat cu unul real, pentru a obține mereu rezultatul că cel dintâi cântărește mai puțin. Cât privește raționamentul nostru paralel de mai sus, în cadrul lui l-am comparat pe Zburătorul real cu unul imaginar și am ajuns la concluzia că primul dintre ei este preferabil celui de-al doilea: chiar și un iubit mediocru este mai bun decât unul imaginar! Se presupune că această concluzie ar contrazice definiția pe care i-am dat-o Zburătorului. Problema este că pe baza unei astfel de comparații nu se poate demonstra de fapt *nimic* care să contrazică această definiție.

Să spunem că profesoara v-ar cere să vă imaginați un curcan mai greu decât orice curcan real și că dumneavoastră i-ați face pe plac, închipuindu-vă un curcan de 250 de kilograme. Ce-ar fi însă ca apoi profesoara să se plângă că din moment ce curcanii imaginari cântăresc întotdeauna mai puțin decât cei reali, nu ați reușit de fapt să-i îndepliniți cerința? Curcanul dumneavoastră imaginar nu cântărește nici măcar un gram (nu-l puteți mânca), așa că ați „contrazis definiția” și ca atare nu veți primi nicio notă. Într-un asemenea caz, ați avea tot dreptul să vă simțiți nedreptățit(ă). La urma urmei, nu dumneavoastră ați greșit, ci profesoara.

Aceste considerații sugerează, de fapt, că nu trebuie să ne gândim la „curcanii imaginari” – altfel spus, la cei „ce există în intelect” – ca la unii ce ar putea fi, în principiu, cântăriți și comparați cu cei reali, fiind întotdeauna mai ușori decât aceștia din urmă. Însă argumentul ontologic ne cere să ne lansăm tocmai într-o astfel de comparație și acesta și este, de altfel, motivul pentru care acest argument eșuează. Căci chiar dacă Dumnezeu există numai în imaginație – la fel ca Zburătorul sau ca un curcan de 250 de kilograme – nu reiese de aici că putem descrie sau închipui o ființă mai măreață decât el. La urma urmei, descrierea pe care i-am dat-o cuprinde deja în ea toate superlativele posibile. Din nefericire pentru demonstrația lui Anselm, însă, acest fapt nu ne ajută cu nimic să aflăm dacă există sau nu în realitate cineva care să corespundă acestei descrieri.

ELEFANȚI ȘI TESTOASE

Argumentul ontologic a avut dintotdeauna un aer destul de suspect. De altfel, cel mai mare teolog și filosof al Evului Mediu, Sfântul Toma d'Aquino (circa 1225–1274), nu era nici el de acord cu acest tip de demonstrație, preferând, în schimb, un raționament bazat pe ideea că existența lui Dumnezeu trebuie postulată pentru a putea *explica* felul în care este alcătuit Universul sau Cosmosul. Este vorba, mai precis, de *argumentul cosmologic*, a cărui forță de convingere pare mult mai mare. Deși argumentul comportă mai multe versiuni distincte, la baza tuturor acestora stă ideea că lucrurile din care este compus universul fizic – așa cum le cunoaștem noi prin intermediul văzului, al atingerii și al celorlalte simțuri – sunt, într-un fel sau altul, niște entități *dependente*. Mai departe, însă, se susține că aceste entități dependente presupun, în ultimă instanță, existența unei alte entități, care să *nu depindă* ea însăși de nimic altceva din afara ei și care să poată explica, astfel, existența celorlalte lucruri din Univers. Poate cea mai facilă versiune a acestui raționament este aceea a *argumentului cauzei prime*. Iată

cum este el expus de către personajul Demea, din cartea lui Hume, *Dialoguri despre religia naturală* (aceste *Dialoguri*, publicate pentru prima dată la un an după moartea lui Hume în 1776, reprezintă cea mai clasică analiză filosofică a argumentelor teologice tradiționale, fapt pentru care voi cita pe larg din ele în cele ce urmează):

Toate cele ce există trebuie să aibă o cauză sau un temei pentru existența lor, fiind absolut imposibil ca un lucru să se înfăptuiască pe sine însuși sau să fie cauza propriei sale existențe. Prin urmare, urcând pe rând de la efecte la cauze, trebuie fie să parcurgem o succesiune infinită, negăsind niciodată o cauză ultimă, fie să facem apel la această cauză ultimă, care există în mod necesar. Faptul că prima dintre aceste presupuneri este absurdă poate fi demonstrat după cum urmează. În cadrul înlănțuirii sau succesiunii infinite de cauze și efecte, existența fiecărui efect în parte este determinată prin puterea și acțiunea cauzei imediat precedente; însă întreaga înlănțuire sau succesiune eternă, văzută în ansamblu, nu este determinată sau cauzată de nimic. Și totuși, este evident că această succesiune trebuie să aibă și ea o cauză sau un temei, la fel ca orice alt obiect particular care are un început în timp. Este rezonabil să ne întrebăm de ce există exact această succesiune eternă de cauze mai degrabă decât o alta sau poate mai degrabă decât nimic. În absența unei ființe care să existe în mod necesar, toate presupunerile pe care le-am putea formula ar fi la fel de posibile, iar ideea că nu ar exista nimic pentru eternitate nu este cu nimic mai absurdă decât aceea a succesiunii de cauze ce constituie Universul. Atunci, ce anume a fost acel lucru care a făcut în așa fel încât să existe ceva mai degrabă decât nimic, dând ființă unei anumite posibilități și excluzându-le pe toate celelalte? Cauze externe presupunem că nu există. Hazardul e un cuvânt fără niciun înțeles. Să nu fi fost nimic? Dar nimicul nu ar putea niciodată să dea naștere la ceva. Trebuie, așadar, să facem recurs la o Ființă care există în mod necesar și care poartă în sine temeiul propriei sale existențe; despre aceasta, nu se poate presupune că nu ar exista decât cu prețul unei contradicții manifeste. În consecință, există o astfel de Ființă – Divinitatea.⁴⁸

Argumentul e prezentat, într-adevăr, într-o manieră foarte convingătoare, dar este oare valid?

Se spune că Russell ar fi afirmat odată că argumentul cauzei prime este eronat într-un mod unic și deosebit de grav, întrucât concluzia sa nu numai că nu poate fi dedusă din premise, ci chiar le contrazice pe acestea. În opinia sa,

⁴⁸ Hume, *Dialogues concerning Natural Religion* (*Dialoguri despre religia naturală*), Partea a 9-a, p. 54.

raționamentul pornește de la premisa că „toate lucrurile au o cauză [anterioară distinctă]”, sfârșind, în schimb, prin a conchide că trebuie să existe ceva care să nu aibă nicio cauză anterioară distinctă, „purtând în sine temeiul propriei sale existențe”. Ca atare, concluzia neagă ceea ce premisa afirmă.

Critica lui Russell pare însă un pic cam pripită. La urma urmei, din perspectiva teologică, semnificația argumentului este tocmai aceea că, în pofida faptului că toate lucrurile *de natură materială sau fizică* au în mod necesar o cauză anterioară distinctă, însuși acest fapt ne forțează să postulăm existența unei entități de o altă natură, care nu are o astfel de cauză. În jargonul teologic, este vorba de o entitate „necesară” sau „causa sui”, altfel spus, de un lucru ce își este sieși propria cauză. Și cum această posibilitate nu este valabilă în cazul lucrurilor naturale ce ne inconjoară, rezultă că trebuie să postulăm o entitate supranaturală, o Divinitate pe care să o facem purtătoare a acestei extraordinare auto-suficiențe.

Problema acestui mod de argumentare este însă rapid expusă tot în cadrul *Dialogurilor* lui Hume:

Se pretinde că Divinitatea este o ființă existentă în mod necesar și se încearcă a se explica necesitatea existenței sale susținându-se că, dacă am cunoaște întreaga sa esență sau natură, ni s-ar părea la fel de imposibil ca această ființă să nu existe pe cât ni se pare ca doi ori doi să nu facă patru. Însă e evident că acest lucru nu se poate întâmpla niciodată, cel puțin câtă vreme facultățile noastre rămân așa cum sunt în prezent. Căci, în orice moment, putem foarte bine să concepem ca inexistent un lucru pe care mai înainte l-am conceput ca existent; iar mintea noastră nu ar putea fi niciodată supusă necesității de a presupune că un anumit obiect trebuie să continue să ființeze pentru totdeauna, în același fel în care suntem supuși necesității de a concepe întotdeauna că doi ori doi fac patru. Prin urmare, termenul de „existență necesară” nu are niciun înțeles, sau, cel puțin, nu un înțeles coerent, ceea ce revine, de fapt, la același lucru.⁴⁹

La acest stadiu, purtătorul de cuvânt al lui Hume, un personaj pe nume Cleanthes, continuă prin a afirma că s-ar putea la fel de bine ca această ființă necesarmente existentă să fie, de fapt, însăși lumea materială, în ansamblul ei, în pofida felului în care anumite părți din ea depind de altele. Și aceasta deoarece calitățile care fac ca un anumit lucru să aibă o „existență necesară” trebuie să fie unele complet „necunoscute și imposibil de conceput”. Caz în care, din câte putem ști, s-ar putea la fel de bine ca aceste calități necunoscute și inimaginabile să

⁴⁹ Ibid., Partea a 9-a, p. 55.

aparțină universului fizic, mai degrabă decât unei presupuse entități, persoane, sau divinități imateriale, ce s-ar afla în afara acestui univers.

Este important să ne aducem aminte aici că, din punctul de vedere al experiențelor noastre comune, mintea este și ea o entitate la fel de dependentă ca și obiectele fizice obișnuite, necesitând în egală măsură o explicație. De aceea, atunci când postulăm o minte care nu se află în nicio relație de dependență cu vreo altă entitate, ne îndepărtăm tot atât de mult de experiențele noastre comune ca și în cazul în care am postula existența unui obiect fizic total independent.

Argumentul cauzei prime răspunde unor preocupări umane cu totul firești, poate chiar inevitabile, cel puțin dacă este să dăm crezare anumitor filosofi, printre care se numără și Kant. Atunci când ne gândim la momentul primordial al „big bang-ului”, întrebarea ce ne apare imediat pe buze este: de ce a avut loc acel eveniment, în acel moment? „Fără niciun motiv” nu ar fi un răspuns care să ne mulțumească, deoarece nu ne plac deloc evenimentele „pur întâmplătoare”: cădem mereu pradă nevoii de a găsi o explicație pentru tot ceea ce se întâmplă în jurul nostru. Așa că postulăm o altă entitate, o altă cauză care să o preceadă pe aceasta. Însă nevoia noastră de explicație amenință acum să continue la nesfârșit. Din moment ce am apelat la ideea de Dumnezeu, avem în față două opțiuni: fie să ne întrebăm, mai departe, care este cauza lui Dumnezeu, fie să punem capăt regresului printr-o decizie arbitrară. Dar dacă alegem cea de-a doua opțiune, exercitându-ne astfel un drept arbitrar de a pune capăt regresului la acest stadiu, reiese că am fi putut la fel de bine să ne oprim și la stadiul anterior, cel al universului fizic. Cu alte cuvinte, ne aflăm într-o postură similară cu cea a filosofului indian care, întrebat fiind pe ce se sprijină lumea, a răspuns: „Pe un elefant”, iar apoi, la întrebarea „Pe ce se sprijină elefantul?”, a răspuns „Pe o țestoasă”, pentru ca, în final, întrebat fiind mai departe pe ce se sprijină țestoasa, să ceară pur și simplu permisiunea de a schimba subiectul.

Există și variante ale argumentului cosmologic care nu se concentrează asupra ideii de primă cauză în timp, ci iau în considerare, mai degrabă, desfășurarea permanent ordonată a universului nostru: altfel spus, uniformitatea naturii. Faptul că legile naturii continuă mereu să funcționeze, că structura Universului nu se dezintegrează, poate părea cu adevărat miraculos. Unii oameni sunt înclinați să creadă că acesta este un fapt „dependent”, ce presupune o cauză necesară care să-l susțină (cam în același fel în care titanul mitologic Atlas poartă întreaga lume pe umerii săi). Dar și aici, ca și mai devreme, avem de-a face cu o alternativă: fie să regresăm la infinit, fie să decidem, printr-un decret arbitrar, că o anumită entitate posedă „proprietăți necunoscute și imposibil de conceput”,

care o fac să fie autosuficientă. În acest caz, ar fi vorba despre o entitate a cărei continuă uniformitate nu mai necesită nicio explicație bazată pe ceva din afara ei. Iar universul fizic, privit în ansamblu, poate îndeplini acest rol la fel de bine ca și orice altă entitate. Dar vom reveni asupra ideii de uniformitate a naturii și pe parcursul următoarelor două capitole ale cărții.

ARHITECTUL ÎNTELEPT

Același personaj, Cleanthes, căruia Hume i-a dat mai devreme sarcina de a respinge argumentul cosmologic, este și purtătorul de cuvânt al unei încercări diferite de a demonstra existența divinității: este vorba despre argumentul bazat pe noțiunea de *proiect inteligent* – altfel spus, pe viziunea potrivit căreia cerul și pământul reflectă gloria și măreția creatorului lor. Piesă de rezistență a teologiei secolului al XVIII-lea, acest argument continuă încă să exercite o influență deosebit de puternică. Voi urmări în continuare firul expunerii clasice, așa cum apare ea în *Dialogurile* lui Hume. Iată, așadar, cum prezintă Cleanthes argumentul pe care-l avem în vedere:

Privește în jurul tău, la lume. Contempl-o atât în întregimea ei, cât și aplecându-te asupra fiecărei părți. Vei găsi că ea nu este nimic altceva decât o uriașă mașinărie, subîmpărțită într-un număr infinit de mașinării mai mici, care pot fi, la rândul lor, divizate din nou până la un nivel dincolo de ceea ce poate fi cuprins și explicat pe baza simțurilor și facultăților umane. Toate aceste mașinării diverse, precum și cele mai minuscule particule din care sunt compuse, sunt reglate una față de cealaltă cu o acuratețe ce îi lasă muți de admirație pe toți oamenii care le-au contemplat vreodată. Curiosul mod în care mijloacele se adaptează scopurilor, peste tot în natură, se aseamănă întru totul invențiilor și producțiilor umane – proiectelor, ideilor, înțelepciunii și inteligenței noastre, depășindu-le însă cu mult. Așadar, din moment ce efectele sunt atât de asemănătoare între ele, suntem îndreptățiți să deducem, pe baza tuturor regulilor analogiei, că și cauzele lor trebuie să se asemene și, deci, că Autorul Naturii este întrucâtva similar minții umane, posedând totuși facultăți mult mai vaste, pe măsura grandorii operei pe care a realizat-o. Prin intermediul acestui argument a posteriori, și numai prin intermediul lui, putem demonstra în același timp existența Divinității, precum și faptul că aceasta posedă însușiri asemănătoare minții și inteligenței umane.⁵⁰

⁵⁰ Ibid., Partea a 2-a, p. 15.

Trebuie să facem două observații importante în legătură cu acest argument. Prima dintre ele este că avem de-a face cu un raționament prin *analogie*. Lumea se aseamănă cu obiectele proiectate și create de noi. De vreme ce, atunci când întâlnim un ceasornic, spre exemplu, suntem îndreptățiți să postulăm un proiectant uman care l-a conceput, reiese că, atunci când suntem față în față cu întreaga complexitate a lumii, este la fel de rezonabil să postulăm un creator de natură divină. Cea de-a doua observație este că raționamentul e unul „*a posteriori*”. Cu alte cuvinte, concluzia sa se bazează pe experiență, pe ceea ce știm noi despre lume prin intermediul simțurilor. În această privință, dovezile în sprijinul ipotezei proiectului inteligent par a fi destul de abundente.

Apariția darwinismului, ce oferă o explicație naturală a modului în care sistemele biologice complexe se adaptează unul în raport cu altul, a știrbit întrucâtva forța acestui argument. Însă obiecțiile lui Hume (ca și cele ale lui Kant, de altfel) reușesc să îl submineze chiar fără a face apel la explicații alternative ale unor mecanisme biologice precum acela al adaptării. Acesta este un lucru bun, întrucât argumentul proiectului inteligent nu se referă în mod esențial la planul biologic. Într-adevăr, biologia ne oferă exemple referitoare la felul în care se reglează reciproc diverse procese din natură, însă există și alte asemenea exemple, cum ar fi cele provenind din domeniul cosmologiei. (De pildă, potrivit estimărilor unor experți din acest domeniu, șansele ca diferitele constante cosmologice să se alinieze în așa fel încât viața să devină posibilă undeva în Univers sunt de 1 din 10^{125} , un număr inimaginabil de mic. Poate că a fost într-adevăr nevoie de un arhitect înțelept care să le alinieze în acest fel.)

Așadar, cum reușește Hume – în persoana lui Philo, purtătorul său de cuvânt din cadrul *Dialogurilor* – să respingă argumentul proiectului inteligent? Philo pornește de la observația că acest argument ia una dintre operațiile pe care le întâlnim în natură, mai precis gândirea (sau rațiunea), drept „regulă a întregului”:

Dar, presupunând că ar fi să luăm operațiile unei părți din natură asupra altora drept fundament al judecăților noastre cu privire la originea întregului (ceea ce, oricum, nu se poate admite nicicând), totuși, de ce am alege tocmai un principiu precum rațiunea sau inteligența animalelor, principiu atât de minuscul, de fragil și de limitat pe această planetă? De ce privilegiu special se bucură oare această mică agitație a creierului pe care o numim „gândire”, astfel încât să o luăm drept model al întregului Univers? Faptul că suntem atât de părținitori cu noi înșine ne face, într-adevăr, să o întâlnim în toate situațiile;

însă orice filosofie sănătoasă trebuie să se păzească cu mare grijă de o iluzie atât de naturală.⁵¹

Orice raționament bazat pe analogie trebuie să întrunească anumite condiții pentru a fi demn de încredere. În primul rând, bazele analogiei trebuie să fie extrem de asemănătoare. În al doilea rând, trebuie să dispunem de o anume experiență cu privire la explicațiile posibile. Altfel spus, trebuie să cunoaștem cât se poate de bine toate tipurile de cauze ce dau naștere efectelor pe care le avem în vedere. De exemplu, o gaură în trunchiul unui copac este destul de asemănătoare cu una dintr-un corp omenesc, însă ne-am pripi dacă am conchide „prin analogie” că, de vreme ce oamenii mor atunci când trupul le este găurit, și arborele ar putea muri datorită găurii din trunchiul său. Avem nevoie de mai multe observații, de o înțelegere mai profundă a felului în care se petrec lucrurile, înainte de a putea face un astfel de raționament. Exact acest tip de experiență ne lipsește însă, din păcate, în domeniul teologiei, deoarece nu avem nici cea mai vagă idee ce fel de „lucru” ar putea fi acela care să dea ființă unui întreg univers fizic.

Mai mult, este destul de ușor să găsim asemănări între felurite lucruri, iar Philo se distrează copios inventându-le. Poate că Universul seamănă, într-adevăr, cu un ceasornic, însă cu atât mai mult este el asemănător unei plante:

Este clar că lumea seamănă mai mult cu un animal sau cu o plantă, decât cu un ceasornic sau cu un război de țesut. Ca atare, este mai probabil ca și cauza ei să se asemene, mai degrabă, cauzei unui animal sau a unei plante. Cauza acestora este fie generația, fie vegetația. Așadar, putem deduce despre cauza lumii că trebuie să fie similară sau analoagă cu generația sau cu vegetația.⁵²

Teiștii vor replica, desigur, că acest raționament nu duce nicăieri, întrucât în felul acesta am ajunge, de fapt, la o cauză de tip vegetal, a cărei origine ar putea fi apoi chestionată mai departe. Însă același lucru se întâmplă, de fapt, și atunci când postulăm o cauză asemănătoare unei minți. Din moment ce Cleanthes, care apără argumentul proiectului inteligent, se consideră îndreptățit să pună capăt regresului în acest fel, el nu-l poate acuza pe oponentul său, Philo, că face același lucru folosindu-se de o plantă. După cum spune chiar Philo:

⁵¹ Ibid., Partea a 2-a, p. 19.

⁵² Ibid., Partea a 7-a, p. 44.

Este la discreția mea dacă îmi voi întemeia sistemul cosmogonic pe una sau pe alta dintre aceste categorii. Chestiunea pare a fi cu totul arbitrară. Iar atunci când Cleanthes mă întreabă care este cauza măreței mele facultăți vegetative sau generative, sunt la fel de îndreptățit și eu să îl întreb care este cauza mărețului său principiu rațional. Însă am convenit de comun acord să ne abținem de la astfel de întrebări; și este mai cu seamă în interesul său să respecte această înțelegere în situația de față. Judecând după experiența limitată și imperfectă de care dispunem, generația are anumite privilegii în raport cu rațiunea: căci vedem, în fiecare zi, cum cea de-a doua se naște din prima, niciodată însă ca prima să ia ființă din cea de-a doua.⁵³

Această ultimă observație este destul de devastatoare. Cleanthes se mândrește cu natura „științifică” a argumentului său: este un raționament prin analogie, bazat pe experiență. Dar tot experiența este cea care ne arată, pe de altă parte, cât de fragilă este inteligența și cât de mult depinde ea de alte lucruri. Știm, de pildă, că mintea presupune existența unui creier – organ vulnerabil, dependent, a cărui apariție în natură a fost târzie și neobișnuită. Prin comparație, „generația”, adică dezvoltarea unui animal sau a unei plante dintr-un organism animal ori vegetal anterior, este un proces comun și, din câte ne spun observațiile noastre, necesar pentru apariția inteligenței. Așadar, dacă e să argumentăm pe baza experienței, e mult mai probabil că adevărata cauză responsabilă pentru tot bâlciul să fie una de natură fizică, nicidecum o minte ce se întreține pe sine însăși.

Cum observația lui Philo pare irefutabilă, ar fi interesant să ne îngăduim câteva speculații cu privire la motivul atracției exercitate de argumentul proiectului inteligent. De ce, oare, nu realizează unii oameni cât de convingător este răspunsul lui Philo? Bănuiesc că la rădăcina acestei împotriviri stă aceeași idee pe care, mai devreme, am găsit-o răspunzătoare și pentru unele dintre problemele legate de subiectul liberului arbitru. Tindem să credem că este mai satisfăcător să punem capăt regresului folosindu-ne de „inteligentă” decât de „generație”, deoarece considerăm că experiența ne prezintă diverse exemple de *procese mentale necauzate*, cum ar fi decizia mea de a iniția o acțiune, ce dă naștere apoi unui eveniment fizic. Așa încât suntem dispuși să luăm aceste presupuse procese drept exemplu pentru felul în care un agent divin inteligent a creat Universul printr-un act de decizie arbitrar. Însă atunci când gândim în acest fel, uităm de fapt remarcă de mai devreme a lui Schopenhauer (vezi Capitolul trei): uneori, atunci când acționăm într-un fel sau altul, nu suntem conștienți de existența

⁵³ Ibid., Partea a 7-a, p. 47.

unui proces causal, dar de aici nu reiese – și nici nu este în general adevărat – că am fi conștienți de absența unui astfel de proces. Legătura aceasta dintre argumentul proiectului inteligent și concepția intervenționistă despre liberul arbitru are un aspect moral foarte interesant. Se poate spune cu destul temei că cele două viziuni – cea a unui Dumnezeu supranatural și cea a unui „sine” uman aflat și el undeva în afara ordinii naturale a lumii – se alimentează una pe alta. Mai mult, fiecare din aceste viziuni îi face pe oameni să respingă ideea de suveranitate a naturii și, ca atare, să vadă lumea ca pe un domeniu pe care „noi” îl putem stăpâni, întocmai așa cum o face și Dumnezeu. Adevărul este însă că lumea este un teritoriu autonom, din care noi nu suntem decât o parte infimă.

Așa cum am mai observat deja, asemănările sunt ușor de găsit, iar Philo se amuză descoperind încă una. Să zicem că am lăsa la o parte toate aceste obiecții și i-am acorda lui Cleanthes dreptul de a postula un „proiectant” al lumii. Ce ar urma de aici? Proiectele sunt, uneori, rezultatul unei singure minți. De cele mai multe ori, însă – și mai ales atunci când este vorba despre niște proiecte complexe, cum ar fi acelea necesare în vederea construirii unei nave – este nevoie de mai multe minți care să conceapă lucrarea împreună. Mai mult, unii proiectanți sunt mai buni decât alții:

Într-un cuvânt, Cleanthes, este posibil ca cineva care urmează ipoteza ta să afirme sau să presupună că Universul a luat ființă, la un moment dat, prin intermediul unui proces asemănător celui prin care este proiectat un lucru. Însă dincolo de această supoziție, respectivul nu va putea găsi nici măcar o singură circumstanță certă, trebuind să-și stabilească fiecare aspect al teologiei sale prin pură licență a fanteziei sau a ipotezei. Din câte poate ști această persoană, lumea noastră ar putea foarte bine să fie extrem de defectuoasă și de imperfectă în comparație cu un standard superior; s-ar prea putea ca ea să nu reprezinte decât o primă încercare nereușită a unei zeități infantile ce a abandonat-o apoi, rușinată de jalnică ei realizare; sau să fie rezultatul muncii unei zeități dependente, de factură inferioară, subiect de deriziune pentru superiorii săi; sau, poate, creația unei zeități pensionate, afectate de bătrânețe și de senilitate, după a cărei moarte Universul nu a făcut decât să o ia pe căi nebănuite, în voia hazardului, urmând primului impuls și forței active primite de la creatorul său... În ceea ce mă privește, nu pot să cred că un sistem teologic atât de nebunesc și de nesigur ar fi de preferat, în vreo privință, lipsei complete a oricărui astfel de sistem.⁵⁴

Iar acest argument ne poartă, în mod inevitabil, către:

⁵⁴ Ibid., Partea a 7-a, p. 37.

PROBLEMA RĂULUI

Majoritatea sistemelor religioase vor mai mult de la zeii lor decât simpla calitate abstractă a „existenței necesare”. Vor, de pildă, dragoste și grijă. O divinitate care creează lumea, după care părăsește locul faptei, lăsându-și creația să se dezvolte pe cont propriu, nu poate fi un bun obiect de adorație și nicio sursă de autoritate morală. De aceea, printre atributele tradiționale ale lui Dumnezeu îl vom găsi întotdeauna și pe cel al perfecțiunii morale. El trebuie să fie nu doar atotputernic și atotștiutor, ci pe deasupra și de toate iubitor. Dar la acest stadiu apare unul dintre argumentele clasice împotriva existenței lui Dumnezeu: din păcate, în lumea creată de acesta (sau de *aceasta*, sau poate de *aceștia*), presupusa grijă divină pare să lipsească cu desăvârșire. După cum spune Philo:

Puterea sa, să admitem, este infinită; orice și-ar dori el, se înfăptuiește. Însă nici omul, nici vreun alt animal, nu sunt fericiți pe-acest pământ; prin urmare, el nu le vrea fericirea. Înțelepciunea sa este infinită; nu greșește niciodată atunci când alege mijloacele potrivite pentru un anume scop, indiferent care ar fi acesta. Însă cursul Naturii nu tinde către fericirea umană sau animală. Prin urmare, Natura nu a fost creată pentru a servi acestui scop. Oricât am cutreiera în lung și-n lat domeniul cunoașterii umane, nu vom găsi nicăieri raționamente mai certe și mai infailibile decât acestea. Atunci în ce fel putem spune, oare, că bunătatea și mila sa se aseamănă cu cele omenești?

Vechile întrebări ale lui Epicur rămân încă fără un răspuns.

*Își dorește el să stârpească răul, dar nu poate? În cazul acesta, este neputincios. Poate să stârpească răul, dar nu vrea? Atunci este malefic. Poate să o facă, ba chiar și vrea? Atunci de unde provine răul?*⁵⁵

Problema lui Cleanthes este că lumea, așa cum ne este ea dată, e în cel mai bun caz mixtă în ceea ce privește fericirea creaturilor ei. Viața este grea, iar pentru mulți dintre noi este scurtă, brutală și plină de lipsuri și de durere. Bunăstarea multor creaturi depinde de suferința și de moartea altora. Or, este absurd să deducem, pe baza unei creații mixte, existența unui creator perfect. Nici măcar un părinte moderat de bun nu alege în mod deliberat să își lase copiii într-un mediu brutal, dacă ar putea opta, fără nicio cheltuială în plus, pentru un mediu mai bun. Înseși analogiile pe care Cleanthes le prețuiește atât de mult par să îi fie potrivnice în acest caz.

Să ne imaginăm că vă aflați în camera de cămin a unei școli sau universități. Lucrurile nu arată prea bine. Tavanul este plin de găuri prin care se infiltrează

⁵⁵ Ibid., Partea a 10-a, p. 63.

ploaia, peste tot mișună șobolanii, mâncarea este aproape necomestibilă, iar unii studenți sunt pe punctul de a muri de foame. Există, undeva în cămin, o ușă ce rămâne mereu închisă, în spatele căreia știți că se află conducerea, deși nu ați văzut niciodată pe nimeni ieșind de acolo. Puteți totuși să vă dați cu părerea referitor la conducerea căminului. Având în vedere starea deplorabilă a întregului imobil, ați putea oare să deduceți că, mai întâi, conducerea știe exact în ce condiții se află căminul, că ea este foarte preocupată de bunăstarea locatarilor săi și că, în sfârșit, ar dispune de resurse nelimitate pentru repararea și îmbunătățirea condițiilor? Aceste presupuneri ar fi de-a dreptul nebunești. Cel mai probabil, veți deduce în schimb fie că membrii conducerii nu cunosc nimic despre condițiile locatarilor, fie că nu le pasă câtuși de puțin, fie, în cele din urmă, că nu pot face nimic pentru a schimba situația. Nu vă ajută deloc faptul că, din când în când, mai apare câte un student care susține sus și tare că a fost făcut părtaș la planurile secrete ale conducerii și știe cu siguranță că aceasta cunoaște situația, că este preocupată de ea și că are puterea și resursele necesare pentru a schimba ceva. Chiar și așa, aveți infinit mai multe temeuri pentru a deduce că respectivul student a căzut pradă unei iluzii și că, în realitate, conducerea căminului nu este deloc așa cum o descrie el. E posibil ca de vină pentru rătăcirile sale să fie tocmai privațiunile la care a fost supus. În fond, nimeni nu a dedus vreodată, pe baza multiplelor defecte ale sistemului de operare Windows, că Bill Gates trebuie să fie infinit de bun, omniscient și capabil să repare orice problemă.

Aceleași observații se aplică și credinței conform căreia lumea noastră este de fapt o „vale a plângerii”, un soi de tărâm al încercărilor, menit să ne pregătească pentru ceea ce urmează. Locatarii căminului ar putea avea și ei niște credințe similare despre situația în care se află: ar putea crede, de pildă, că membrii conducerii îi urmăresc pe ascuns, pentru a vedea cum se comportă și a putea astfel să îi repartizeze, la anul, în niște camere mai bune sau mai rele, mai precis, perfecte sau infernale. Încordându-ne un pic imaginația, am putea accepta că o astfel de presupunere ar putea fi adevărată. Totuși, locatarii căminului nu au absolut niciun temei să se încreadă în adevărul ei, având în vedere condițiile în care trăiesc. Ei nu se pot ghida decât după ceea ce văd cu ochii lor despre conducerea căminului. Dacă aceasta nu le asigură niște condiții decente aici, de ce am presupune că o va face în altă parte? Ar fi ca și cum, bazându-ne pe faptul că la noi în cameră este cald, am presupune că trebuie să existe undeva o cameră absolut fierbinte și alta absolut înghețată. Raționamentul este la fel de nebunesc.

Cleanthes este în mod special vulnerabil față de această obiecție, întrucât el încearcă să argumenteze, bazându-se pe regulile analogiei, că natura creatorului trebuie să fie similară cu cea a lumii în care trăim. Chiar dacă ar fi să punem de-o parte celelalte dificultăți pe care le întâmpină argumentul proiectului inteligent, de vreme ce lumea noastră este amestecată și pestriță, Cleanthes nu poate deduce decât că și creatorul ei trebuie să fie la fel. Cu alte cuvinte:

Adevărata concluzie pe care trebuie să o tragem este că sursa originară a tuturor lucrurilor... nu preferă cu nimic mai mult binele în detrimentul răului decât căldura în detrimentul frigului, seceta în detrimentul umezelii sau lucrurile ușoare în detrimentul celor grele.⁵⁶

Demea – personajul din *Dialoguri* care simpatizează cu argumentul ontologic și cu cel cosmologic – întâmpină, în schimb, o altă problemă. Spre deosebire de Cleanthes, el nu încearcă să deducă natura divinității pe baza felului în care ni se prezintă nouă lumea, așa încât nu este vulnerabil în același fel față de observațiile de mai sus. Cleanthes, în schimb, care încearcă să stabilească înșușirile lui Dumnezeu pe baza celor pe care le întâlnim în jurul nostru, trebuie să poată arăta că lumea este, într-adevăr, *așa cum ne-am aștepta să fie*, presupunând că Dumnezeu este atotștiutor, atotputernic și de toate iubitor. Cu alte cuvinte, el are nevoie ca lumea să se *potrivească* cu ideea unei astfel de ființe. Demea, pe de altă parte, poate admite că lumea nu prea e așa cum ne-am fi așteptat, continuând totuși să susțină că ea este *compatibilă*, cel puțin, cu felul în care concepe el divinitatea. Cu alte cuvinte, faptul că lumea nu este perfectă nu *respinge* în mod concludent ideea unei astfel de ființe.

Totuși, chiar și Demea trebuie să se confrunte, până la urmă, cu „vechile întrebări ale lui Epicur”. Strategia urmată de el – aceea de a se refugia în natura misterioasă și incomprehensibilă a minții divine – a câștigat din ce în ce mai multă popularitate în secolele ce au urmat scrierilor lui Hume. Demea se opune cu vehemență încercărilor total lipsite de pietate de a conceptualiza bunătatea lui Dumnezeu, intențiile sale sau felul său de a percepe și de a înțelege lumea, pe modelul celor omenești.

În acest caz însă, problema devine alta: care mai este semnificația unui act de credință într-un Dumnezeu incomprehensibil? Așa cum avea să spună mai târziu și Wittgenstein, într-un context diferit:

⁵⁶ Ibid., Partea a 11-a, p. 75.

un nimic ne servește la fel de bine ca și un ceva despre care nu se poate spune nimic.⁵⁷

Până și Hume – „marele necredincios”, așa cum a fost supranumit – se mulțumește să lase loc pentru mistere. Către sfârșitul *Dialogurilor*, scepticul Philo pare foarte dispus să admită unul:

Dacă, așa cum par să susțină anumiți oameni, întreaga Teologie Naturală se reduce într-adevăr la propoziția simplă – deși oarecum ambiguă sau cel puțin nedefinită – potrivit căreia Cauza sau cauzele ordinii din univers poartă, probabil, o oarecare analogie cu inteligența omenească; dacă această propoziție nu se pretează niciunei extinderi, variații sau explicații mai distincte; dacă ea nu dă curs niciunui raționament care să afecteze în vreun fel viața omului sau să stea la originea vreunei acțiuni sau abțineri; și dacă analogia, imperfectă cum e, nu poate fi extinsă mai departe de domeniul inteligenței omenești ori transferată, cu vreun grad de probabilitate, asupra altor calități ale minții; dacă, într-adevăr, lucrurile stau astfel, ce altceva poate face chiar și cel mai iscoditor, mai contemplativ și mai religios om decât să accepte această propoziție, într-un mod simplu și filosofic, ori de câte ori i se prezintă, și să creadă că argumentele pe baza cărora a fost stabilit adevărul ei întrec în forță obiecțiile ce îi stau în cale? Într-adevăr, măreția obiectului ei va da naștere unui sentiment fresc de perplexitate; obscuritatea sa ne va cauza o oarecare melancolie precum și o oarecare desconsiderație pentru rațiunea umană, care nu poate găsi o soluție mai satisfăcătoare cu privire la o întrebare atât de magnifică și de extraordinară.⁵⁸

Cu alte cuvinte, problema lui Demea este aceea de a fi acceptat o divinitate absolut misterioasă, din existența căreia nu poate deduce nicio consecință. Putem să intrăm în Negura Misterioasă, dacă vrem, însă la ieșire nu vom avea niciun bagaj în plus față de cele pe care le-am adus cu noi. Redusă la nucleul ei respectabil, credința religioasă se dovedește a fi complet inertă, adică lipsită de orice consecințe.

Acest fapt poate părea foarte surprinzător – atât de surprinzător, încât numeroși comentatori s-au dedicat pe larg întrebării dacă Hume era cu adevărat teist sau ateu, fără a putea ajunge la vreun răspuns cert. Mulți oameni consideră că între teiști, care cred în existența lui Dumnezeu, și ateii, care nu cred, există o diferență extrem de importantă. Însă, dacă într-adevăr nimicul ne este la fel de

⁵⁷ Wittgenstein, *Cercetări filozofice*, § 304, p. 229.

⁵⁸ Hume, *Dialogues concerning Natural Religion* Partea a 12-a, p. 88.

folositor ca și ceva despre care nu putem spune nimic, reiese că această presu-pusă diferență pur și simplu se evaporă. Cu alte cuvinte, dacă tot ceea ce sun-tem îndreptățiți să credem este că, probabil, cauza universului se aseamănă în-trucâtva (ce-i drept, într-o manieră vagă și de neconceput) cu celelalte operații ale naturii, atunci este foarte clar că o astfel de credință nu ne poate oferi câtuși de puțin vreo cunoaștere care să ne fie cât de cât *utilă* sau vreo înțelegere reală cu care să putem spune că ne-am înapoiat din regiunile neguroase ale religiei. În spiritul observației lui Wittgenstein, am putea spune că Hume „deconstruiește”, de fapt, aparenta diferență dintre teism și ateism.

Mergând mai în detaliu, am putea spune că, din moment ce „bunătatea lui Dumnezeu” nu trebuie înțeleasă pe modelul noțiunii umane de bine (astfel în-cât, de pildă, s-ar putea să fie „bine” ca Dumnezeu să dea drumul unei epidemii de ciumă bubonică printre niște copii lipsiți de apărare), atunci acest concept nu poate avea nicio semnificație pentru felul în care trebuie să ne trăim noi viața. Cu alte cuvinte, el nu ne ajută în niciun fel să decidem, de pildă, dacă plăcerea este de preferat durerii sau dacă este mai bine să întoarcem și celălalt obraz în loc să ne ghidăm după principiul „ochi pentru ochi”, tot așa cum nu ne poate spune dacă ar trebui să preferăm căldura frigului. Or, credința religioasă ar trebui, în principiu, să ne poată călăuzi în viață. Cei mai mulți oameni consideră că ea trebuie să ne influențeze acțiunile și comportamentul. Cu toate acestea, urmând făgașul argumentelor tradiționale, s-ar părea că aflăm, de fapt, că religia nu poate modifica cu nimic felul în care ne trăim viața.

Teodiceea este o ramură a teologiei dedicată încercării de a rezolva pro-blema răului. O strategie ar fi aceea de a observa că anumite valori presupun existența suferinței. De pildă, am putea să-i încurajăm pe locatarii căminului imperfect din exemplul nostru de mai devreme, preaslăvind virtuțile răbdării și ale tăriei sufletești – valori ce nu pot înflori decât pe fundalul unor privațiuni și vicisitudini. Problema cu acest mod de a gândi este că noi înșine considerăm mereu că lucrurile se îndreaptă atunci când situațiile în care avem nevoie de asemenea virtuți devin mai puțin drastice. Fără îndoială că imperfecțiunile sis-temului de operare Windows au încurajat virtuți precum răbdarea și tăria de caracter, însă nici măcar o companie precum Microsoft nu a recurs la această scuză pentru a apăra perfecțiunea produsului ei, ci a încercat în mod constant să-l îmbunătățească.

O altă încercare de a apăra credința într-o divinitate cu adevărat bună – bună într-un sens pe care să-l înțelegem și noi – este aceea cunoscută sub nu-mele de „apărarea liberului arbitru”. Ideea de bază este că Dumnezeu a creat un univers bun și că, tot ca dovadă a bunătății sale, ne-a înzestrat pe noi, oamenii,

cu liber arbitru. Astfel, de vină pentru apariția răului într-o lume care altminteri ar fi fost perfectă suntem chiar noi, pentru că am abuzat de libertatea ce ne-a fost conferită. De altfel, întregul mit al Căderii din Paradis și al izgonirii omului din Grădina Edenului se bazează exact pe această idee.

Această încercare defensivă întâmpină însă mai multe obiecții. În primul rând, ea se bazează pe o concepție inconsistentă despre liberul arbitru: mai precis, pe concepția de tip intervenționist, potrivit căreia o entitate ce nu aparține ordinii naturale a lumii (în speță, Adevăratul Meu Eu) se poate totuși amesteca în această ordine. În schimb, dacă înțelegem liberul arbitru pe modelul compatibilist, deciziile fiecăruia dintre noi se bazează pe un set de înzestrări naturale care, în viziunea teistă, se datorează în ultimă instanță lui Dumnezeu. Altfel spus, dacă Dumnezeu nu ar fi vrut ca Stalin să ucidă milioane de oameni, nu ar fi trebuit să creeze natura ce a produs, în cele din urmă, modulele de decizie ale unui asemenea individ.

În al doilea rând, este pur și simplu neadevărat că toate (sau cele mai multe dintre) suferințele ce îi afectează pe oameni se datorează unor decizii umane. De cele mai multe ori, ele sunt cauzate în schimb de diverse boli, dureri, lipsuri sau accidente, care afectează în egală măsură și alte creaturi animale și care există încă de cu mult timp înainte ca oamenii să fi apărut pe acest pământ.

În al treilea rând, chiar și dacă am accepta întrecaga metafizică a liberului arbitru, este rezonabil să ne așteptăm ca un Dumnezeu cu adevărat bun să îi protejeze pe cei mai slabi de abuzurile săvârșite de cei mai puternici pe baza propriului lor liber arbitru. Un părinte care înțelege importanța de a le permite copiilor să ia decizii pe cont propriu le va acorda acestora, desigur, un anumit grad de libertate. Totuși, dacă unii dintre frații mai mari manifestă tendințe alarmante de a-i ucide sau mutila pe cei mici, orice părinte înțelept se va vedea nevoit să-i țină pe primii sub supraveghere sau să le împiedice planurile pentru a-i proteja pe cei mici. Din păcate însă, în lumea noastră Dumnezeu nu procedează așa. Nu există „țarcuri” naturale, în care cei slabi să fie separați de cei puternici. În schimb, suntem nevoiți să ne creăm singuri propriile zone de siguranță.

După părerea mea, cele mai plauzibile tradiții religioase sunt acelea care renunță să facă apel la virtuțile clasice ale lui Dumnezeu. Astfel, în unele tradiții creatorul este reprezentat ca fiind mai presus de bine și de toate celelalte virtuți – sau (pentru a ne folosi de expresia realistă a lui Hume) ca preferând tot atât de mult binele față de rău ca și căldura față de frig – în timp ce în altele el ne este înfățișat nu ca o ființă omnipotentă, ci mai degrabă ca o divinitate

supusă unor forțe pe care nu le-a făurit și pe care nu le poate controla. Fiecare dintre aceste tradiții ne oferă, cel puțin, un anumit tip de teodicee. Totuși, dacă chiar insistăm să ghicim natura minții divine pe baza însușirilor creației sale, ar trebui, probabil, să luăm în serios ideea că Dumnezeu are un simț al umorului destul de denaturat. La urma urmei – așa cum ne spune și o glumă evreiască – el și-a călăuzit poporul ales prin deșert timp de patruzeci de ani, doar pentru a-l aduce pe singura fâșie de pământ din Orientul Mijlociu care nu posedă niciun strop de petrol.

MIRACOLE ȘI MĂRTURII

Poate că argumentele centrale din domeniul teologiei, pe care le-am investigat până acum, într-adevăr eșuează. Totuși, potrivit multor oameni, credința religioasă se sprijină de fapt pe existența miracolelor. De pildă, prevestind viitorul, înfăptuind vindecări miraculoase, întorcându-se din morți, sau oferindu-ne alte astfel de semne, un profet ne poate dovedi că se află în relații bune cu divinitatea.

Cei mai mulți dintre noi nu avem însă privilegiul de a asista la astfel de fenomene. Credințele noastre se bazează, în schimb, pe diverse relatări sau mărturii. Citim despre felurite minuni în Biblie, în Coran, în *Viețile Sfinților*, sau chiar în ziare precum *The National Enquirer*. Nu am asistat niciodată, personal, la un fenomen miraculos cum ar fi reparația unui membru amputat, însă am ascultat, poate, o relatare bazată pe probe incontestabile, conform căreia undeva în munți chiar s-a întâmplat un astfel de lucru. De asemenea, este posibil ca unii oameni să creadă cu toată puterea, pe baza spuselor unor cunoscuți, frați sau verișori, că aceștia au fost răpiți de extraterestri, chiar dacă ei înșiși nu au avut vreodată o astfel de experiență. Cu toate că nici nu se pune problema să-l fi întâlnit de curând pe Elvis, cel despre care știm că a fost de mult îngropat, am putea fi convinși, ca urmare a celor citite într-un ziar, că există oameni care chiar l-au văzut.

Hume ridică, însă, întrebarea cheie: când suntem cu adevărat îndreptățiți, în mod rezonabil, să ne încredem în astfel de mărturii?

Să presupunem că lăsăm de-o parte, pentru moment, elementul „miraculos” legat de proveniența respectivului fenomen – fie că e vorba de o forță invizibilă, fie de vreo intervenție divină. Totuși, orice întâmplare care candidează la titlul de minune trebuie să fie nu doar surprinzătoare, ci *absolut* surprinzătoare – genul de întâmplare care, în ordinea firească a lucrurilor, pur și simplu nu se

petrece niciodată (nu vorbim aici despre credința potrivit căreia întreaga creație ar fi miraculoasă, întrucât aceasta ne-ar purta înapoi la discuția referitoare la argumentul cosmologic). Nu este suficient să fi eroul unor întâmplări neobișnuite pentru a dovedi că te afli în relații bune cu divinitatea. E nevoie de fenomene de-a dreptul incredibile: de oameni care se înalță singuri în aer, de plumb care plutește, de apă care se transformă în vin, de morți care învie și așa mai departe. Provocarea pe care o are de întâmpinat orice presupus făcător de minuni este simplă: haide, uimește-ne! Așadar, când oare este rezonabil să ne încredem în mărturii ce ne vorbesc despre astfel de întâmplări fantastice și neobișnuite?

Hume pornește de la o observație destul de simplă și de clară cu privire la afirmațiile pe care le fac în general oamenii. Considerăm, îndeobște, că aceste afirmații sunt în cea mai mare parte adevărate. Potrivit lui Hume, atunci când deducem dintr-o premisă de genul „Această persoană îmi spune că *p*” o concluzie precum „Prin urmare, este probabil adevărat că *p*”, facem același lucru ca și atunci când deducem un eveniment precum „Fereastra se va sparge” pe baza altuia de genul „Mingea de baseball se îndreaptă către fereastră”. Amândouă deducțiile sunt *empirice* (*a posteriori*) și sunt întemeiate pe experiența noastră despre felul în care funcționează lumea. Așadar, veridicitatea mărturiilor umane este o chestiune factuală, bazată pe experiență. Cu toate acestea, imediat ce constatăm că există ceva în neregulă, încetăm a ne mai încrede în ea. Astfel, pot apărea situații în care să avem de-a face cu o „contrarietate a evidențelor” – altfel spus, cu unele indicii sugerând un lucru, iar altele un altul:

Această contrarietate a evidențelor poate proveni, în cazul de față, din mai multe cauze diferite: din opoziția mărturiilor contrare, din caracterul sau numărul martorilor, din felul în care ei și-au depus mărturia sau din unirea tuturor acestor împrejurări. Păstrăm o bănuială în ceea ce privește orice fapt, atunci când martorii se contrazic unul pe altul; atunci când ei sunt puțini sau au un caracter îndoielnic; atunci când au un interes în chestiunea despre care fac afirmații; sau atunci când își depun mărturia cu ezitări ori, dimpotrivă, cu prea multă vehemență. Există multe alte particularități de același fel, care pot micșora sau distruge forța oricărui argument obținut din mărturii omenești.⁵⁹

Cu alte cuvinte, însăși experiența ne arată când anume nu este bine să fim prea creduli. Să presupunem însă că întâmplările despre care ne vorbesc anumite mărturii sunt absolut uluitoare, aproape miraculoase. În această situație:

⁵⁹ Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, X, Partea 1, p. 180.

Exact același principiu al experienței, care ne oferă un anumit grad de încredere în mărturia martorilor, ne dă, de asemenea, în acest caz, un alt grad de încredere împotriva faptului pe care ei se străduiesc să-l stabilească, din care contradicție ia naștere, în mod necesar, un echilibru și o distrugere reciprocă a credinței și autorității.⁶⁰

Înainte de a analiza mai îndeaproape acest raționament, haideți să vedem încotro ne poartă el. Concluzia pe care o formulează Hume este celebră:

Consecință clară (și aceasta este o maximă generală, demnă de atenția noastră) este „că nicio mărturie nu ajunge pentru a stabili producerea unei minuni decât dacă mărturia este cumva de așa natură încât falsitatea ei să fie mai miraculoasă decât faptul pe care ea năzuiește să-l stabilească; și chiar în acest caz există o distrugere reciprocă a argumentelor, iar cel superior ne oferă doar o siguranță care are acel grad de forță ce rămâne după scăderea celui inferior”. Atunci când cineva îmi spune că a văzut un mort reînviat, reflectez numai dacă este mai probabil ca această persoană să se înșele sau să fie înșelată, ori ca faptul pe care îl relatează să se fi întâmplat într-adevăr. Pun în balanță un miracol și pe celălalt și, potrivit cu superioritatea pe care o descopăr, mă hotărâsc și resping întotdeauna miracolul cel mai mare. Dacă falsitatea mărturiei sale ar fi mai miraculoasă decât evenimentul pe care îl relatează, atunci și numai atunci poate el să câștige credința sau opinia mea.

Argumentul prezentat aici poate fi analizat în mai multe feluri. O manieră folositoare de a-l înțelege este următoarea:

Să presupunem că cineva îmi relatează o întâmplare *m* extrem de surprinzătoare sau de improbabilă – cea mai improbabilă întâmplare cu putință. Dovezile pe baza cărora pot eu să mă încred în *m* se reduc la faptul că „această persoană susține că *m* a avut loc”. Am de ales deci între două feluri de a-mi reprezenta situația cu pricina:

- (a) Această persoană susține că *m* s-a întâmplat. De fapt însă, *m* nu s-a întâmplat.
- (b) Această persoană susține că *m* s-a întâmplat. Și într-adevăr, *m* chiar s-a întâmplat.

Acum, trebuie să observăm că și (a) și (b) conțin, *fiecare*, câte un element surprinzător. Varianta (a) conține surpriza că respectiva persoană a afirmat ceva fals. Varianta (b), în schimb, conține surpriza că *m* chiar s-a întâmplat, așa că

⁶⁰ *Ibid.*, X, Partea 1, p. 180.

trebuie să cântăresc care dintre aceste posibilități este mai surprinzătoare sau mai improbabilă și, în final, să resping „miracolul mai mare”.

După cum remarcă, jubilând, însuși Hume, problema este că mărturiile oamenilor sunt, destul de adesea, false. Pe de-o parte, există cazurile evidente de minciuni deliberate. Apoi, mai sunt și situațiile în care avem de-a face cu diverse iluzii sau amăgiri. Tot așa, există și celebrele deficiențe de memorie. Oricând are loc un act de comunicare de informații, se strecoară și diverse alte tipuri de erori: greșeli de traducere, proaste înțelegeri, oameni care iau anumite afirmații metaforice drept adevăruri literale și așa mai departe. Așadar, (a) nu presupune același grad de improbabilitate ca (b). Opțiunea (b) este cea care se bazează pe un adevărat miracol: mai precis, pe cel mai improbabil eveniment pe care ni-l putem imagina. În schimb, opțiunea (a) nu presupune decât un lucru despre care știm deja că se întâmplă frecvent: oamenii se pot înșela. Astfel, obstacolul ridicat de faptul că „nicio mărturie nu ajunge pentru a stabili producerea unei minuni, decât dacă mărturia este cumva de așa natură încât falsitatea ei să fie mai miraculoasă decât faptul pe care ea năzuiește să-l stabilească” devine unul extrem de dificil de depășit pentru orice relatare despre o presupusă întâmplare miraculoasă. Mai mult, chiar dacă ar exista vreo mărturie care să treacă acest test, nu am rămâne, de pe urma ei, decât cu un sentiment de confuzie: neștiind în ce variantă să ne încredem, cea mai înțeleaptă decizie ar fi aceea de a suspenda, pur și simplu, orice judecată.

De fapt, Hume merge și mai departe, susținând că niciuna dintre dovezile pe care ne-am putea sprijini pentru a întemeia un sistem religios nu ar putea vreodată să depășească acest obstacol. În acest sens, el face mai multe remarce: că relatările despre minuni și miracole provin, de cele mai multe ori, din locuri și timpuri îndepărtate și barbare sau de la persoane cu pasiuni înflăcărâte sau de la oameni care au interesul să ne vândă respectiva poveste:

*Înțeleptul are o atitudine sceptică față de orice relatare care favorizează sentimentele celui ce relatează, fie că ea preamărește țara sa, familia sa sau pe el însuși, fie că se întâlnește în orice alt fel cu înclinațiile și tendințele sale naturale. Dar ce tentație este mai mare oare decât aceea de a trece drept misionar, profet, trimis al cerurilor? Cine n-ar înfrunta oricâte primejdii și greutăți pentru a ajunge la o reputație atât de înaltă? Sau dacă, cu ajutorul vanității și al unei imaginații înfierbântate, omul mai întâi s-a convins pe el însuși și a luat în serios înșelăciunea, va șovăi el vreodată să se folosească escrocherii pioase pentru a susține o cauză atât de sfântă și de meritorie?*⁶¹

⁶¹ Ibid., X, Partea a 2-a, p. 191.

Totodată, el mai observă și că oamenii se dau în vânt după astfel de relatări:

Pornirea de surpriză și uimire, căreia îi dau naștere minunile, fiind o emoție plăcută, produce o tendință pronunțată către credința în acele evenimente din care ea a fost derivată. Și aceasta merge atât de departe, încât chiar cei care nu se pot bucura de îndată de această plăcere și nici nu pot crede în acele evenimente miraculoase despre care sunt informați, sunt încântați să împărtășească satisfacția indirect sau prin răsfrângere și își fac o mândrie și o plăcere din a trezi admirația altora.

Cu ce aviditate sunt primite relatările miraculoase de călătorie, descrierile unor monștri ai mării și ai pământului, relatările despre aventuri minunate, oameni ciudași și moravuri stranie! Dar dacă spiritul religiei se unește cu pasiunea pentru minuni, aceasta înseamnă sfârșitul simțului comun, iar mărturia omenească, în aceste împrejurări, pierde orice pretenție de valabilitate.⁶²

La capătul acestor observații, Hume adaugă și o remarcă mai subtilă, referitoare la relația dintre diferitele religii ale omenirii – fiecare cu propriul ei inventar de minuni:

Să luăm în considerare faptul că, în chestiuni de religie, orice este diferit este și contrar și că este imposibil ca religiile vechii Rome, a Turciei, a Siamului și a Chinei să fie, toate, întemeiate pe o bază solidă. De aceea, orice minune despre care oricare din aceste religii pretinde că ar fi avut loc (și toate abundă în minuni), fiindcă țelul ei nemijlocit este de a întemeia sistemul particular căruia îi este atribuită, are aceeași forță, deși într-un mod mai indirect, de a răsturna orice alt sistem. Distrugând un sistem opus, ea distruge totodată creditul acelor minuni pe care a fost întemeiat acel sistem, astfel că toate minunile diferitelor religii trebuie privite ca fapte contrarii, iar mărturiile pentru aceste minuni, fie ele slabe sau puternice, ca opuse una alteia.⁶³

Acesta este, de altfel, și răspunsul pe care Hume l-ar putea da cuiva care ar protesta că e imposibil ca atâția oameni să se înșele. Indiferent de partea cui s-ar afla adevărul, o mare parte a omenirii se află în eroare.

Argumentul prezentat aici de Hume este deosebit de *economicos*. Un filosof mai puțin subtil ar fi putut încerca să demonstreze o concluzie metafizică, precum aceea a absolutei imposibilități a miracolelor. Însă Hume nu are nevoie de o astfel de concluzie și, ca atare, nici nu încearcă să o obțină. În schimb,

⁶² Ibid., X, Partea a 2-a, p. 184.

⁶³ Ibid., X, Partea a 2-a, pp. 187-188.

el admite posibilitatea metafizică a unei divinități care intervine în existența umană. Să zicem că *ar putea* exista o astfel de divinitate, care din când în când ar ajuta pe cineva să meargă pe ape sau să hrănească cinci mii de oameni cu numai câțiva pești și câteva pâini. Totuși, singura noastră modalitate de a afla dacă astfel de întâmplări se petrec este aceea a experienței. Dacă este să ne încredem în existența minunilor pe baza mărturiilor altor oameni, atunci aceste mărturii trebuie să fie unele solide: mai precis, foarte solide, ba chiar miraculos de solide. Însă mărturii de acest fel nu apar niciodată.

Cei nefamiliarizați cu argumentul lui Hume l-ar putea considera exagerat de cinic, intrucât pare a exprima o atitudine neîncrezătoare, suspicioasă, cu privire la relațiile altor oameni. Nu cred însă că acest lucru este adevărat și în nici un caz nu se poate spune că suspiciunile lui Hume ar fi mai mari decât cele la care ne îndreptățesc, în general, tendințele obișnuite ale oamenilor. În fond și la urma urmei, ar trebui să fim mult prea inocenți ca să negăm, de pildă, că nu e bine să ne încredem prea mult în relațiile ce flatează pasiunile autorilor lor. Iată, de pildă, un scurt citat din publicația britanică *The Independent*, extras dintr-un comentariu referitor la un raport al Colegiului Regal al Medicilor Psihiatri:

Potrivit datelor transmise de Colegiul Regal al Medicilor Psihiatri, unul din șase cetățeni suferă de o formă sau alta de nevroză. E clar că membrii Colegiului mai consideră, de asemenea, că suntem și foarte creduli – și aceasta în proporție de 100%. Publicarea unui astfel de raport nu e decât o formă corectă, din punct de vedere politic, de a-ți face reclamă propriei tale instituții. Oare ce va mai urma? Asociația Constructorilor, care să ne spună că șapte din zece case trebuie reconstruite sau cea a Mecanicilor Auto, care să afirme că treisprezece din douăzeci de mașini trebuie reparate?

De fapt, discuția din cea de-a doua parte a excelentului eseu al lui Hume stă la originea unei întregi discipline academice dezvoltate mai târziu. În zilele noastre, cercetătorii din domeniul psihologiei investighează diverse tipuri comune de disfuncționalități ale aparatului nostru cognitiv: erorile de percepție sau de memorie, influențele exercitate de alți oameni, proprietățile contagioase ale sentimentului de încredere, atracția pentru fabulos și minunat – toți acești factori interferează cu capacitățile noastre obișnuite de a discerne adevărul de fals. De cele mai multe ori, suntem niște instrumente destul de performante de detectare a adevărului. Totuși, nu suntem chiar atât de performanți pe cât ne-ar plăcea să credem, iar uneori ne descurcăm chiar destul de prost.

Argumentul lui Hume mai poate fi exprimat și prin intermediul teoremei lui Bayes, pe care o voi explica în capitolul următor. S-ar putea să vi se pară util să recitiți acest pasaj după ce parcurgeți explicația de acolo. Folosindu-ne de termenii lui Bayes, haideți să notăm cu i ipoteza potrivit căreia a avut loc un miracol și cu d faptul că una sau mai multe persoane *afirmă* că respectivul miracol a avut loc. În cazul acesta, probabilitatea anterioară ca miracolul să se fi întâmplat este foarte, foarte mică. Cu alte cuvinte, „rata (sau frecvența) de bază” este aproape zero. Aceasta deoarece miracolele sunt genul de evenimente care nu se produc niciodată sau aproape niciodată. Atunci când plec dimineața la serviciu, soția mea îmi amintește să mă păzesc de frig, de trafic sau de colegi, dar nu consideră că e nevoie să mă avertizeze și în legătură cu posibilitatea de a întâlni elefanți zburători, de a fi capturat și ținut în sclavie sexuală de către Marțieni sau de a da nas în nas cu Elvis. Dar să presupunem acum că ar exista un om sau un text care ar susține că minunea s-a petrecut de fapt. Din păcate, acesta este un lucru care se întâmplă foarte frecvent. Probabilitatea anterioară ca o astfel de dovadă să apară nu este niciodată atât de mică, deoarece există numeroase alte ipoteze naturale pe baza cărora ea poate fi explicată. Este vorba, din nou, despre slăbiciunile omenești obișnuite: despre amăgiri, iluzii, pasiuni prea înflăcărâte, greșeli și altele asemenea. Până și susținătorii unui anumit set de miracole trebuie să accepte aceste slăbiciuni, pentru a-i putea descoperi și elimina pe eventualii impostori. Biserica Romano-Catolică, de pildă, dispune de un întreg departament însărcinat cu demascarea falselor miracole. Creștinii nu prea au cum să se încreadă în faptul că Mahomed a zburat pe timp de noapte de la Mecca la Ierusalim, căci statutul său de făcător de minuni ar intra în conflict cu cel al lui Iisus. Însă aceasta înseamnă că probabilitatea anterioară a lui d este relativ mare. Există multe feluri în care se pot genera „rezultate pozitive false”. După cum vom vedea, Bayes ne cere să comparăm aceste probabilități anterioare pentru a putea evalua probabilitatea ipotezei, date fiind dovezile de care dispunem. Situația ideală ar fi aceea în care am avea de-a face cu o ipoteză nu tocmai improbabilă, precum și cu dovezi în favoarea ei care nu ar putea apărea prea ușor dacă ipoteza nu ar fi adevărată. În cazul nostru însă, probabilitățile anterioare sunt exact pe dos. Ipoteza este extrem de improbabilă, iar dovada ar fi putut foarte bine să apară și din alte motive. Ca atare, calculul bayesian ne furnizează un rezultat ce pare a fi întotdeauna în defavoarea adevărului mărturie și în favoarea uniformității naturii.

Însă aceasta nu înseamnă că toate relatările despre lucruri ce ies din sfera experienței noastre sunt neapărat false. Știința progresează tocmai prin identificarea unor astfel de lucruri. Totuși, a raționa în mod corect înseamnă a păstra

o atitudine sceptică până când noile fenomene se repetă și pot fi verificate, devenind astfel parte integrantă din ordinea uniformă a naturii.

Atunci când luăm în considerare teologia miracolelor, lucrurile devin și mai grave. O divinitate care stabilește legile naturii și pune Universul în mișcare, după care nu se mai răzgândește niciodată, are cel puțin o oarecare demnitate. Însă una care permite, din când în când, diverse pauze și poticneli, sau trucuri scamatoricești de răsunset, e mult mai puțin impresionantă. De ce numai acele miracole și de ce numai atunci? Cu siguranță nu sunt tocmai acelea la care ne-am fi putut aștepta. O mică minune care să ne scape de Hitleri și de Stalini pare mult mai folositoare decât prefacerea apei în vin în timpul unei nunți particulare. Este, cu siguranță, foarte frumos din partea lui Dumnezeu că l-a lăsat pe Sfântul Giuseppe să leviteze în fața unor imagini de-ale Sale, dar, *ceteris paribus*, ar fi fost de preferat, de pildă, o minune care să ne ajute să izolăm și să distrugem virusul HIV. La așa ceva ne-am aștepta, mai degrabă, dacă am ști că lumea se află în stăpânirea unui Dumnezeu bun. Și totuși, așa cum o știm noi, lumea noastră nu pare să se conformeze acestor așteptări. Vom vedea, în curând, cum poate fi analizat și acest raționament în termeni bayesieni. Problema, aici, ține de gradul de potrivire sau de conformitate dintre dovadă și ipoteză, adică de cea de-a doua dintre cele trei valori cruciale din teorema lui Bayes.

INFINI RIEN

Niciunul dintre argumentele metafizice pe care le-am examinat până acum nu pare a izbuti să confirme prea bine ipoteza potrivit căreia Universul ar fi creația unui Dumnezeu înțeles în maniera tradițională. Mai mult, analiza întreprinsă de Hume asupra mărturiilor referitoare la miracole distruge potențiala lor valoare de dovezi. Confrunțați cu aceste lipsuri, apărătorii credinței religioase ar putea încerca să găsească alte argumente.

Unul foarte interesant și ingenios, în același timp, provine de la matematicianul și teologul francez Blaise Pascal (1632–1662), fiind cunoscut sub denumirea de „pariul lui Pascal”.⁶⁴ Spre deosebire de argumentele pe care le-am analizat până acum, el nu se prezintă ca un raționament în favoarea *adevărului* credinței religioase, ci mai degrabă în favoarea *utilității* actului de a crede într-o versiune sau alta a unei divinități monoteiste iudaice, creștine sau islamice.

⁶⁴ Pariul lui Pascal este expus în *Cugetări*, pp. 326–333, 471–473.

Argumentul se desfășoară după cum urmează. Mai întâi, Pascal își reu-noaște completa ignoranță metafizică:

Să vorbim acum potrivit luminilor naturale.

Dacă există un Dumnezeu, el este cu totul de nepătruns deoarece, neavând nici părți, nici limite, nu are niciun raport cu noi. Deci noi nu suntem capabili de a cunoaște nici ce este el, nici dacă există... Atunci, cine va aduce critici creștinilor că nu pot da seama de credința lor, [din moment ce ei] practică o religie de care nu pot da seamă?

Nu e foarte clar de ce această scuză s-ar aplica numai creștinilor, dar nu și celor ce aparțin altor confesiuni sau oamenilor care cred în zâne, în stafii, în învierea lui Elvis sau în L. Ron Hubbard. Totuși, să presupunem că alegerea pe care o avem de făcut presupune doar două opțiuni: pe de-o parte, credința religioasă, pe de alta, o viață caracterizată de îndoială sau de respingerea totală a religiei.

Trebuie să pariezi; asta nu-i după voință, din moment ce ai intrat în joc. Deci, ce vei alege?... Să punem în cumpănă câștigul și pierderea în cazul în care ai paria că Dumnezeu există. [Să estimăm aceste două șanse]: dacă câștigi, câștigi totul; dacă pierzi, nu pierzi nimic. Deci, pariază că există, fără șovăială.

Pascal își dă foarte bine seama că acesta este un motiv destul de bizar pentru a îmbrățișa o anumită credință. Cu toate acestea, el adăugă, cu multă pătrundere, că

Neputința ta de a crede [este rezultatul pasiunilor], deoarece rațiunea te duce spre credință, dar ești neputincios... Învață acest lucru de la aceia care au fost ca D-ta și care acum pariază pe tot avutul lor... Urmează calea pe care au apucat ei, ca un credincios care ia aghiazmă, care pune să i se citească slujbe etc. [Chiar și aceasta te va face în mod firesc să crezi și îți va înăbuși agerimea.]

Astfel, după ce ne-am „năucit” singuri în maniera recomandată, vom ajunge în sfârșit să credem. Iar apoi ne vom putea bucura de toate beneficiile credinței noastre – beneficii infinite, dacă Dumnezeu în care credem există cu adevărat. Dar dacă nu există? Ei bine, în acest caz nu vom fi pierdut decât foarte puțin în comparație cu infinitatea – mai precis, ceea ce Pascal numește „plăcerile pline de corupție”, cum ar fi aceea de a juca golf duminică în loc să asistăm la liturghie.

Formularea standard a acestui argument presupune un tabel cu două rânduri și două coloane, în care sunt cuprinse toate opțiunile de care dispunem:

	Dumnezeu există	Dumnezeu nu există
Cred în el	+ infinit!	o
Nu cred în el	– infinit!	o

Zerourile din partea dreaptă a tabelului corespund ideii potrivit căreia, indiferent dacă suntem sau nu credincioși, nimic important nu se schimbă în viața noastră de pe acest pământ, nici în bine, nici în rău. Și aceasta deoarece valoarea acestei vieți este insignifiantă în raport cu ceea ce ni se promite dacă devenim credincioși. Plus-infiniul înseamnă desfătare eternă, fără margini. Minus-infiniul, în schimb, corespunde imaginii tradiționale a unui Dumnezeu gelos și răzbunător, care îi trimite în lad pe toți necredincioșii, încurajându-și în același timp adepții să le dea de furcă și aici, pe pământ. Totuși, acest minus-infiniul poate fi temperat un pic. Chiar și dacă îl înlocuim cu un zero, pariul este la fel de promițător. Chiar dacă Dumnezeu nu i-ar pedepsi pe cei ce nu cred în el, promisiunile credinței ar fi la fel de mari, întrucât câștigul potențial reprezentat de opțiunea „+ infinit” înclină în mod hotărâtor balanța. Folosindu-ne de termeni din teoria deciziei, am putea spune că varianta credinței este „dominantă”, întrucât nu poate fi decât câștigătoare (alegând această variantă, nu putem pierde). Așadar, aceasta este opțiunea pe care trebuie să o alegem!

Din păcate, eroarea fatală a acestui raționament este una foarte simplă, odată ce ni se atrage atenția asupra ei.

Pascal își începe argumentația dintr-o poziție de ignoranță metafizică. Despre domeniile aflate dincolo de experiența noastră nu putem ști pur și simplu nimic. Însă maniera de desfășurare a pariului se bazează pe asumția că *știm* totuși ceva. Mai precis, se presupune că știm care sunt recompensele și pedepsele ce vin odată cu credința într-un Dumnezeu creștin. Este vorba de un Dumnezeu care se va bucura și ne va recompensa dacă participăm la liturghie, dar care, pe de altă parte, va fi indiferent sau, în cazul variantei minus-infiniul, serios ofensat dacă nu ne prezentăm. Însă aceasta este în mod clar o falsă alegere. Dacă suntem într-adevăr ignoranți din punct de vedere metafizic, e cel puțin la fel de probabil ca opțiunile noastre să arate mai degrabă după cum urmează:

Există, într-adevăr, o divinitate extrem de puternică și de milostivă. Ea (sau el, sau ei, după cum e cazul) a decis după cum urmează. Oamenii buni sunt aceia care se ghidează după lumina naturală a rațiunii, cu care sunt înzestrați spre a-și putea controla credințele și opiniile despre lume. Acești oameni

buni merg pe făgașul argumentelor raționale și, astfel, se țin departe de convingerile religioase. Cei ce manifestă puterea și vigoarea mentală necesară pentru a nu crede în astfel de lucruri ajung în Rai. Ceilalți sunt destinați Iadului.

Desigur, o astfel de divinitate nu ne e nici pe departe atât de familiară ca Dumnezeuul tradițional, gelos și răzbunător, care dorește mai presus decât orice ca oamenii să creadă în el. (Oare de ce este Dumnezeu atât de gelos? Oare nu s-ar putea, vai, ca gelozia sa să fie de fapt o proiecție a ambițiilor și emoțiilor noastre omenești, sectare? Ori ești cu noi, ori ești împotriva noastră! Gânditorul sceptic francez Voltaire spunea, de altfel, că Dumnezeu a creat omul după chipul și asemănarea sa, iar acesta i-a întors complimentul.) Însă dificultatea lui Pascal este că, dacă într-adevăr nu știm nimic despre Dumnezeu, atunci nu putem fi siguri nici că scenariul pe care tocmai l-am prezentat este mai puțin pertinent decât cel pe care insistă religia creștină. În ce mă privește pe mine, dacă ar fi să-mi pariez banii în maniera recomandată de Pascal, aș găsi că un Dumnezeu care pedepsește credința este cel puțin la fel de probabil, dacă nu cumva chiar mult mai rezonabil, decât unul care pedepsește necredința.

La aceste considerații am putea adăuga, desigur, o remarcă de tip humean, și anume că, în timp ce pentru Pascal întreaga chestiune se reduce la o alegere simplă între două opțiuni – liturghia sau necredința – în lumea largă avem de-a face de fapt cu mult mai multe dihotomii: Coranul versus Liturghia Creștină, L. Ron Hubbard versus Swami Maharishi, Guvernul Noii Ordini Divine a Comunității Conceptelor Aquariene versus Prima Biserică Online a Tuturor Oamenilor. Pariul nu ne poate spune nimic cu privire la aceste opțiuni.

AFECTELE ȘI VOINȚA DE A CREDE

Putem să ne aplecăm acum puțin și asupra viziunii „fideiste”, potrivit căreia, cu toate că forța argumentelor din acest domeniu este neglijabilă, oamenii au totuși dreptul să creadă ce vor, credința oarbă putând fi uneori la fel de meritore ca și refuzul unei mame de a admite vinovăția fiului ei, în pofida tuturor dovezilor incriminatorii.

Dedicați prin natura profesiei lor adevărului și rațiunii, filosofi nu au cum să considere lăudabilă o astfel de atitudine. Credința ce sfidează rațiunea poate fi o binecuvântare pentru cei ce o împărtășesc, însă, în ochii celorlalți, ea ține mai curând de o predispoziție către credulitate și superstiție, cu atât mai îngrijorătoare cu cât poate aduce cu sine fanatism și habotnicie. Capitolul 2 din faimosul

eseu *Despre libertate* al lui John Stuart Mill (1806–1873) oferă o descriere memorabilă a atmosferei de „sclavie mentală” ce se așterne în absența unui intelect critic mereu în căutare. Atunci când este susținut din prejudecată, independent și impermeabil față de forța argumentului, până și adevărul – ne spune Mill – „nu este nimic altceva decât încă o superstiție, atașată în mod accidental cuvintelor care exprimă un adevăr”.⁶⁵ Într-o discuție devenită clasică, W. K. Clifford, scriitor englez de la sfârșitul secolului al XIX-lea, compară credința bazată pe dovezi insuficiente cu „plăcerile furate”.⁶⁶ Un alt citat grăitor ne parvine de la Samuel Taylor Coleridge:

*Cel ce începe prin a iubi creștinismul mai presus de adevăr va ajunge apoi să-și iubească secta sau biserica mai mult decât creștinismul și va sfârși, prin a se iubi pe sine mai presus de orice altceva.*⁶⁷

Pe cât de atrăgătoare ar fi aceste puncte de vedere, este totuși destul de dificil de demonstrat că practicarea unei credințe oarbe e neapărat un lucru rău. Ne facem, oare, vinovați de ceva dacă odată ajunși la propoziția inertă a lui Hume decidem să o investim cu speranțele, temerile, hotărârile și ornamentele propriilor noastre crezuri? De ce, oare, nu ar fi acest tip de pietate simplă un Lucru Foarte Bun?

Unii oameni consideră, desigur, că orice credință aleatorie este un lucru bun. Am în fața ochilor reclama unei companii autointitulată „supermagazinul dumneavoastră metafizic”, specializată în tot felul de produse New Age, de la cărți și muzică până la esențe florale, uleiuri esențiale, aromoterapie, terapie magnetică sau prin radiații luminoase ponderate, astrologie, numerologie, tarot, ghicit în rune, cristale, pietre prețioase și, în sfârșit, ca o notă finală care să sugereze ceva cât de cât apropiat de sănătatea psihică, plante medicinale. De ce ar vrea oare gânditorii să ia în derâdere simplele credințe ale oamenilor?

Și totuși, există unele „credințe simple” ce nu beneficiază de această protecție generală în fața criticii. Dacă reușesc să acced la Negura Misterioasă și mă întorc de acolo cu convingerea că mesajul pe care mi l-a transmis Dumnezeu este să omor femeile tinere, oamenii a căror piele nu are culoarea corectă sau pe cei ce merg la biserica greșită, ori poate pe cei ce fac sex în mod nepotrivit, aceasta nu poate fi prea bine. Așadar, trebuie să ne folosim de valorile umane,

⁶⁵ Mill, *Despre libertate*, p. 49.

⁶⁶ Comparația lui Clifford se găsește în eseu „The Ethics of Belief”, din culegerea sa de texte intitulată *Lectures and Essays*. Vezi p. 346.

⁶⁷ Coleridge, *Aids to Reflection*, Aforismul XV, p. 107.

de propriile noastre intuiții cu privire la ce e bine (sau corect) și ce e rău (sau incorect), pentru a-i putea distinge pe cei ce se întorc de pe munte în posesia unei credințe admirabile de cei cu adevărat lunatici.

Părem, astfel, a păși pe o cale fără de întoarcere către domeniul eticii. Într-un spațiu atât de restrâns, ar fi imposibil să evaluăm în întregime avantajele și dezavantajele credinței religioase; la fel de dificil (dar nu imposibil) ar fi de estimat și meritele ori punctele slabe ale credinței în terapia magnetică, în Feng Shui sau în alte asemenea idei. E clar că o astfel de credință îndeplinește o funcție importantă, răspunzând unor dorințe și nevoi specific umane. Unele dintre aceste nevoi fac parte integrantă din materialul uman: am menționat deja nevoia de ceremonii în anumite momente cruciale ale vieții, nevoia de poezie, de simboluri, de mituri sau de muzică pentru a exprima emoții și relații sociale cărora simțim că trebuie să le dăm glas. Acesta este un aspect pozitiv. Din păcate, însă, există și dorințe mai puțin admirabile: de pildă, dorința de a încuraja separatismul și schisma, de a le impune altora modul nostru de a trăi, de a găsi justificări pentru colonialism sau pentru imperialismul tribal ori cultural – toate acestea pot părea complet nevinovate atunci când sunt puse în practică în numele Domnului. Pentru fiecare mistic pașnic și binevoitor există pe lume câte un preot militar, care convinge trupele că Dumnezeu luptă de partea lor. Nu am văzut niciodată pe parbrizul din spate al vreunei mașini un abțibild pe care să scrie „Dacă Îl iubești pe Iisus, urăște!”, dar mă întreb uneori: de ce nu? Ar fi un slogan bun pentru Dreapta religioasă.

Poate că este surprinzător să vedem cum problema noastră inițială se transformă, de fapt, într-una de natură practică sau etică. Chestiunea poate părea a fi una pur intelectuală, legată de conflictul dintre Rațiune (bună) și Credință (rea sau, cel puțin, suspectă). Însă cel responsabil de încetșarea imaginii este însuși Hume. Din motive asupra cărora ne vom apleca în curând, s-ar părea că în multe dintre elementele de zi cu zi ale simțului comun avem de-a face, de fapt, cu o doză mare de credință sau de încredere oarbă. Am întâlnit deja, în Capitolul unu, cazul credinței în lumea externă sau în timpul trecut – amândouă fiind situații în care trebuie „să ne urăm nouă înșine succes” și să sperăm că ne vom descurca. Pe parcursul următoarelor două capitole, vom mai da și peste alte domenii în care Hume a fost primul ce a remarcat că certitudinile noastre obișnuite, din viața de zi cu zi, par a ține mai degrabă de credință decât de rațiune.

Evident că atitudinea pe care ne simțim justificați să o adoptăm cu privire la viziunea „fdeistă” – viziune ce alege pur și simplu să elibereze anumite credințe religioase de constrângerile rațiunii – depinde în mare măsură de ceea

ce s-a întâmplat recent în jurul nostru. Născut la mai puțin de douăzeci de ani distanță de vremea ultimelor execuții religioase din Marea Britanie, Hume a avut el însuși de suferit de pe urma ostilității ardente a credincioșilor. În zilele noastre, probabil că nu vom fi prea îngrijorați atunci când asistăm la picnicurile și evenimentele caritabile organizate de comunitățile bisericesti. Și totuși, există încă destui oameni ce coboară de pe munte înarmați cu certitudini practice care sugerează că avem destule motive de îngrijorare.

Poate că într-o bună zi vom găsi un element care să răspundă nevoilor noastre, fără a ne satisface însă dorințele rele. Totuși, istoria de până acum a omenirii sugerează că nu e prea înțelept să avem astfel de așteptări.

Capitolul șase

Argumentarea

Pe parcursul acestui capitol ne vom familiariza cu câteva dintre categoriile de bază utilizate în cadrul reflecțiilor teoretice pe tema argumentării. Cu toții vrem ca raționamentele noastre să fie corecte. Vrem să găsim modalități demne de încredere de a discerne adevărul de fals și de a ne forma, în general, opinii și credințe adecvate cu privire la lume. Dar care sunt, oare, metodele în care ne putem încrede și de ce este recomandabil să le adoptăm? În acest capitol, vom investiga pe scurt domeniul logicii formale, după care ne vom apleca asupra problemelor raționamentului inductiv, precum și asupra câtorva dintre elementele argumentării științifice.

PUȚINĂ LOGICĂ

Elementele de bază ale unui argument sunt, mai întâi, *premisele*. Acestea reprezintă punctul de plecare al raționamentului, ceea ce acceptăm sau presupunem de la bun început. Un argument poate avea una sau mai multe premise. Din acestea derivă o *concluzie*. Atunci când deliberăm cu privire la valoarea respectivului argument – poate pentru că nu știm dacă suntem îndreptățiți sau nu să-i acceptăm concluzia – avem la dispoziție două opțiuni. În primul rând, putem respinge una sau chiar mai multe dintre premisele sale. În al doilea rând, putem critica felul în care a fost derivată concluzia pe baza acestor premise. Prima dintre aceste reacții constă, de obicei, în a spune că anumite premise sunt *neadevărate*. Cealaltă, în schimb, se referă la faptul că întregul raționament este *nevalid*. Evident, unul și același argument poate face obiectul ambelor tipuri de obiecții: este perfect posibil ca premisele să fie neadevărate și, în același timp, raționamentul dezvoltat pe baza lor să fie nevalid. Ceea ce trebuie să reținem însă, este că cele două critici sunt distincte (iar termenii în care sunt exprimate, mai precis „neadevărat” și „nevalid”, reflectă bine această distincție).

În viața de toate zilele dispunem, desigur, și de alte temeuri pentru a critica un argument. Poate că premisele sale nu sunt prea rezonabile. Ar fi o nerozie din partea mea, de pildă, să încerc să construiesc un raționament foarte subtil și complicat plecând de la premisa că săptămâna viitoare voi câștiga la

loterie, din moment ce acest lucru are extrem de puține șanse să se întâmple. De cele mai multe ori, este inadecvat să apelăm la premise controversate. În schimb, în alte circumstanțe, ar fi lipsit de tact sau de gust să argumentăm în favoarea anumitor idei. Totuși, cuvântul „logic” nu este sinonim cu „rezonabil”. Logica se preocupă de *validitatea* argumentelor noastre, nu de cât este de rezonabil sau de potrivit din partea noastră să le susținem. Reciproca este și ea valabilă: mulți dintre oamenii pe care îi numim „ilogici” s-ar putea să propună, de fapt, argumente valide, dar să fie defectuoși în alte privințe.

Logica are o singură preocupare și anume ca nu cumva să existe *vreun fel* în care premisele noastre ar putea fi adevărate, fără ca și concluzia pe care încercăm să o derivăm pe baza lor să fie adevărată.

Primul gânditor care a încercat să formuleze o taxonomie sistematică a raționamentelor valide și nevalide a fost Aristotel (384–322 î.e.n.). El și-a dat seama că orice teorie trebuie să poată clasifica raționamentele în funcție de structura inferențială pe care acestea o manifestă, cu alte cuvinte în funcție de *forma* lor. Una dintre cele mai cunoscute forme de argumentare, de pildă, se bucură de titlul de „modus ponendo ponens” – pe scurt „modus ponens” – și arată în felul următor:

p ;
Dacă p , atunci q
Prin urmare, q

În acest caz, p și q pot desemna orice fel de informație sau de propoziție. Forma argumentului rămâne aceeași, indiferent dacă vorbim despre vaci sau despre filosofi. Așadar, logica nu studiază anumite informații particulare, ci forma abstractă pe care o poate lua orice informație în general. E drept că această formă este mereu exemplificată prin intermediul unor argumente particulare, însă ceea ce îl interesează pe logician este structura logică, în același fel în care un matematician este preocupat de forme și de structuri numerice, indiferent dacă obiectele pe care le numără sunt banane sau profituri bănești.

Așadar, vrem ca raționamentele noastre să fie valide. Am precizat deja ce înseamnă aceasta: vrem să nu existe *niciun fel* în care concluzia ar putea fi falsă dacă premisele de la care am pornit sunt adevărate. În acest scop, trebuie să cercetăm dacă nu cumva există „vreun fel” în care un anumit set de lucruri – mai precis premisele – pot fi adevărate fără ca un alt lucru – și anume concluzia – să fie și el adevărat. În vederea unei astfel de investigații, trebuie să dispunem de o știință a *felurilor* în care diverse lucruri pot fi adevărate. Atunci când vine vorba de anumite moduri foarte simple de a construi informația, putem face cu ușurință acest lucru.

TABELELE DE ADEVĂR

Prima dintre asumpțiile clasice de la care pornim este aceea că orice propoziție ($p, q, \dots$) poate avea numai una din două valori de *adevăr*. Mai precis, ea poate fi ori adevărată, ori falsă, și nu poate fi și adevărată și falsă în același timp. („Dar ce se întâmplă în cazul în care nu vreau să accept această asumpție?”, ați putea întreba. „Aveți puținică răbdare!”, vă voi răspunde eu.) Cea de-a doua asumpție este aceea că termenii cu care operează logica – printre care un loc central îl ocupă noțiuni precum „și”, „nu”, „sau”, „dacă ...”, „atunci ...” – pot fi caracterizați în funcție de felul în care afectează valorile de adevăr. („Dar ce se întâmplă dacă nu vreau să accept nici această asumpție?” Din nou: răbdare.)

Să ne gândim, de pildă, la formula „non- p ”. Simbolizată adesea ca „ $\neg p$ ”, această formulă reprezintă negația propoziției p : cu alte cuvinte, ceea ce spunem atunci când nu suntem de acord cu p . Indiferent ce ar spune p , potrivit primei noastre asumpții ea nu poate fi decât fie adevărată (A), fie falsă (F), în niciun caz ambele. Dar ce face particula „non”? Ei bine, ea pur și simplu inversează valoarea de adevăr. Dacă p este adevărată, atunci $\neg p$ este falsă. Dacă p este falsă, atunci $\neg p$ este adevărată. Acesta este rolul negației. Putem exprima acest rezultat sub forma unui *tabel de adevăr*

p	$\neg p$
A	F
F	A

Pentru fiecare valoare de adevăr atribuită propoziției p (atribuire numită și *interpretare*), tabelul ne oferă un rezultat exprimat tot pe baza noțiunilor de adevăr și falsitate. Putem construi un tabel similar și pentru particula „și”, numai că în acest caz avem de luat în considerare mai multe combinații. Conjuncția „și” leagă între ele două propoziții, fiecare dintre acestea putând fi adevărată sau falsă. Așadar, există patru situații sau interpretări la care trebuie să ne gândim:

p	q	$p \& q$
A	A	A
A	F	F
F	A	F
F	F	F

În acest caz, valoarea de adevăr a conjuncției este obținută prin combinarea valorilor de adevăr ale componentelor sale, adică ale propozițiilor inițiale: este vorba despre cele patru interpretări diferite ale formulei.

Faptul că putem construi aceste tabele de adevăr este redat în afirmația că atât conjuncția, cât și negația, sunt operatori *verifuncționali*. Logica propozițională elementară se ocupă cu studiul funcțiilor de adevăr. Pe lângă „nu” și „și”, acestea mai includ particula „sau” („ p sau q ”, considerată a fi adevărată în toate interpretările, cu excepția celei în care atât p cât și q sunt false), precum și o versiune a expresiei „Dacă p , atunci q ”, considerată a fi adevărată în toate interpretările, cu excepția celei în care p este adevărată iar q falsă. Dacă simbolizăm această expresie cu „ $p \rightarrow q$ ”, tabelul ei de adevăr va fi:

p	q	$p \rightarrow q$
A	A	A
A	F	F
F	A	A
F	F	A

Acești operatori mai sunt numiți uneori și *operatori booleeni*. Cei familiarizați cu bazele de date sau cu foile de calcul, vor mai fi auzit, probabil, despre căutările booleene, căutări ce implementează, practic, aceeași idee. O căutare după o jucărioară veche de cel puțin cinci ani, care a fost păstrată într-un depozit din York, ne arată drept rezultat numai jucăriile care îndeplinesc *ambele* condiții. O căutare după clienții ce *nu* au fost plătiți pe data de 1 Decembrie ne dă exact rezultatele inverse unei căutări după clienții plătiți pe data de 1 Decembrie. În fine, o căutare după clienții care *fie* au achiziționat o mașină de spălat, *fie* o mașină de tuns iarba, ni-i va enumera pe cei care au cumpărat primul tip de produs și pe cei care l-au cumpărat pe al doilea.

Ne putem explica, acum, anumite reguli de inferență. Să luăm, de pildă, regula potrivit căreia din „ p & q ” se poate deriva p (sau, în aceeași măsură, q). Aplicând această regulă, nu putem ajunge de la adevărat la fals, întrucât în singura interpretare în care „ p & q ” este adevărată (mai precis, rândul de sus), ambele propoziții componente sunt, și ele, adevărate. Prin urmare, această regulă de inferență este corectă. Într-o manieră similară, putem arăta și că regula numită *modus ponendo ponens*, pe care am prezentat-o mai sus, este corectă. Ea are două premise: „ p ” și „Dacă p , atunci q ”. Există oare o interpretare (un „fel”) în care amândouă aceste premise ar putea fi adevărate, fără ca și concluzia „ q ” să fie adevărată? Nu. Deoarece, ținând cont de faptul că p este adevărată,

singura interpretare a lui $p \rightarrow q$ care îi permite să fie adevărată este una în care q figurează și ea ca fiind tot adevărată.

În toată această junglă, există și câteva creaturi foarte interesante. Una dintre ele este contradicția. Gândiți-vă la următoarea formulă:

$$p \& \neg p$$

Aceasta exprimă o contradicție, cel mai mare bau-bau cu puțință. Putem spune acum cu precizie de ce o astfel de formulă este de evitat. Pe baza primelor două tabele de adevăr redate mai sus, reiese imediat că, *indiferent* care ar fi valoarea de adevăr a lui p , valoarea de adevăr a întregii formule va fi întotdeauna F. Nu există *niciun fel* în care ea ar putea fi adevărată. Întrucât atunci când unul dintre conjuncții este adevărat, celălalt este fals: altfel spus, unul dintre elementele componente va fi întotdeauna fals. Iar tabelul de adevăr al conjuncției ne spune că, în acest caz, întreaga formulă este falsă.

Acum, haideți să complicăm și mai mult lucrurile, negând această formulă:

$$\neg(p \& \neg p)$$

Aici, parantezele au rolul de a evidenția că semnul „ $\neg$ ” din afara lor neagă tot ce este înăuntru. Altfel spus, ele funcționează întocmai parantezelor dintr-o formulă aritmetică precum $3 \times (4 + 2)$, care ne spun că rezultatul trebuie să fie 18, și nu 14; cum am fi obținut dacă am fi calculat $(3 \times 4) + 2$. Felul în care ne folosim de paranteze este foarte important în logică, la fel ca în aritmetică: dacă știm unde trebuie să le punem, putem evita multe dintre erorile pe care le comitem în mod obișnuit în raționamentele noastre formale sau informale. Aceasta înseamnă a cunoaște *domeniul* asupra căruia operează negația, conjuncția și ceilalți operatori pe care îi folosim. În exemplul nostru de mai sus, negația operează asupra întregului rest al formulei. Dacă am scrie, în schimb, „ $\neg p \& \neg p$ ”, așezându-l pe $\neg p$ în conjuncție cu sine însuși, formula obținută ar fi complet diferită, putând fi chiar falsă atunci când p este o propoziție adevărată (o afirmație falsă nu devine cu nimic mai adevărată prin enunțarea ei de două ori). Una dintre cele mai mari virtuți ale logicii formale este aceea că ne ajută să conștientizăm mai bine *ambiguitățile* privitoare la domeniul operatorilor noștri, ambiguități ce apar atunci când nu este clar unde ar trebui așezate parantezele, ori, cu alte cuvinte, care dintre operatori îi guvernează pe care. Fără să știm aceasta, nu putem ști nici *în ce fel* ar putea fi adevărate premisele și concluziile

noastre, mai precis dacă există vreun fel în care premisele ar putea fi adevărate fără ca și concluzia să fie la fel.

Noua formulă $\neg(p \ \& \ \neg p)$ inversează valoarea de adevăr a contradicției din care a fost obținută. Prin urmare, ea este adevărată indiferent care ar fi valoarea de adevăr a elementelor sale componente. O formulă de acest fel se numește „tautologie”. Aceasta este o noțiune deosebit de importantă. În logica propozițională, dacă avem premisele bla-bla-bla și concluzia cutare-și-cutare, vrem ca următoarea propoziție să fie tautologică: „Dacă bla-bla-bla, atunci cutare-și-cutare”. Cu alte cuvinte, vrem să nu existe nicio interpretare (nicio atribuire de valori de adevăr) în care premisele să fie adevărate, iar concluzia falsă. Atunci când acest lucru ne reușește, argumentul nostru este valid exact în sensul despre care am vorbit și până acum.

Există o modalitate de testare a validității argumentelor noastre suficient de des întâlnită încât să merite o denumire specială. Mai precis, putem verifica validitatea unei inferențe de forma „Dacă bla-bla-bla, atunci cutare-și-cutare” adăugând „nu cutare-și-cutare” la „bla-bla-bla” pentru a vedea dacă obținem o contradicție. Atunci când contradicția se produce, putem conchide că inferența noastră inițială este validă. De fapt, situația corespunde în mod direct faptului că nu există niciun fel în care concluzia ar putea fi falsă atunci când premisele sunt adevărate. Cu alte cuvinte, nu există nicio interpretare (sau model) în care să apară această stare de lucruri. Contradicția este cea care barează calca. Această metodă de testare a validității se numește „asumpție în vederea obținerii unei contradicții” sau „asumpție în vederea unei reduceri”, din denumirea latină de *reductio ad absurdum*, care înseamnă „reducere la absurd”. Argumentul ontologic al lui Anselm, pe care l-am analizat în Capitolul cinci, este o bună ilustrare a acestui tip de procedeu.

În matematică, putem întâlni nu doar formule de genul $2 + 2$, ci și $3 \times (2 + 2)$ sau $((2 + 3) \times (2 + 2)) - 5$ și tot așa la infinit. Același lucru este valabil și în cazul informației: atâta timp cât șirurile complexe de informație sunt obținute prin aplicarea și reaplicarea unor combinații verifuncționale, putem păstra o evidență perfectă a interpretărilor în care avem de-a face cu adevăr sau cu falsitate.

NU AVEM DE CE NE TEME

Așadar, logica studiază structura informației. Obiectivul ei este acela de a evidenția această structură, arătându-ne, în acest fel, ce anume rezultă din ce: mai precis, ce este suficient pentru a demonstra p și care sunt consecințele

lui p , unde p este o propoziție oarecare, cu un grad aleatoriu de complexitate. Legătura dintre structură și demonstrație este una foarte simplă: structura este aceea care ne arată dacă într-adevăr nu există *niciun fel* în care premisele să fie adevărate în timp ce concluzia e falsă. Și aceasta deoarece, înțelegând structura unei informații, înțelegem totodată și în ce fel(uri) poate ea să fie adevărată.

Până acum, ne-am ocupat numai de un singur aspect al complexității informației, datorat în principal felului în care propozițiile sunt negate sau conectate prin intermediul unor operatori precum conjuncția ori implicația. În tot acest timp, însă, nu am examinat deloc structura internă a unei propoziții. Din perspectiva analizei întreprinse până în acest punct, „Unii oameni sunt filosofi” și „Toți oamenii sunt filosofi” ne apar drept enunțuri foarte asemănătoare. Fiecare dintre ele este o propoziție, p . Cu toate acestea, nu putem pătrunde în alcătuirea interioară a acestor propoziții, pentru a înțelege de ce semnificațiile lor diferă.

Inovația ce a soluționat această problemă, punând, totodată, bazele logicii moderne, se datorează matematicianului și logicianului german Gottlob Frege (1848–1925), mai precis însemnatei sale lucrări din 1879 intitulate *Begriffsschrift* („Scriere conceptuală”). Să luăm în considerare, de pildă, următorul argument: orice cercetare se oprește la un punct, prin urmare există un punct la care se opresc toate cercetările (se presupune, uneori, că susținătorii teoriei fundamentale întâlnite în Capitolul unu avansează un astfel de raționament). E clar că ceva nu e în regulă, altminteri am putea deduce printr-un argument paralel că există o femeie care e mama tuturor oamenilor, din moment ce toți oamenii au o mamă sau că există cineva care leagă șireturile tuturor, de vreme ce fiecare își leagă șireturile. Înainte de Frege, logicienii realizau, desigur, că aceste raționamente sunt eronate, însă nu puteau identifica cu precizie eroarea, întrucât nu înțelegeau cum sunt construite informațiile de acest fel.

Pentru a aprecia mai bine realizarea lui Frege, este esențial să ne gândim la două tipuri diferite de informație. Primul dintre acestea ne este foarte familiar. El constă în alăturarea dintre un termen și un nume (sau o altă expresie ce desemnează o persoană ori un lucru anume): Bill este bogat, Tony rânjește, aceasta este o portocală. În aceste cazuri, avem de-a face cu termeni ce îndeplinesc funcția de subiect („Bill”, „Tony” sau pronumele demonstrativ „aceasta”), despre care ni se spun diverse lucruri: „este bogat”, „rânjește” sau „este o portocală”. Termenii din această înșiruire desemnează anumite condiții pe care unele lucruri le pot întruni, purtând denumirea de „predicate”: lucrurile (sau persoanele) bogate satisfac predicatul „este bogat”, în timp ce alte lucruri (sau

persoane) nu-l satisfac. Așadar, avem de-a face aici cu o structură a informației de tip subiect – predicat.

Acum putem face însă un lucru surprinzător. Să presupunem că ștergem termenul ce stă drept subiect. În acest caz, ceea ce ne rămâne este un enunț sau un predicat incomplet: „... este bogat”, „... rânjește” ș.a.m.d. Spațiul liber dintr-un astfel de enunț poate fi semnalat mai bine prin utilizarea unei expresii numite „variabilă”, simbolizată indeobște cu $x, y, z, \dots$, la fel ca în algebră. Avem, așadar, un enunț de forma „ x este bogat”. Aceasta nu mai este o propoziție ce transmite o anumită informație, întrucât prin intermediul ei nu ni se spune despre nimeni anume că ar fi bogat. Este vorba, mai degrabă, despre o propoziție cu un spațiu liber, altfel spus, despre un simplu predicat sau despre o *propoziție deschisă*, pentru a ne folosi de jargonul logicienilor.

Ei bine, acum apare lucrul cu adevărat magic. Să presupunem că v-aș ruga să aplicați o astfel de propoziție deschisă într-un anumit domeniu, cum ar fi o sală de clasă sau orașul New York, și să obțineți în acest fel niște informații despre lucrurile din acest domeniu. Una dintre variantele ce vă stau la dispoziție este aceea de a reconstrui, pur și simplu, o informație precum cea de la care am pornit mai devreme, numind un anumit individ și spunând despre el că este bogat. Însă aceasta nu este singura opțiune. Ați putea, în schimb, să faceți un lucru cu totul diferit, mai precis, să vă întoarceți cu informații despre *cantitatea* sau numărul de cazuri în care predicatul este satisfăcut. Puteți face acest lucru fără să-mi spuneți cine anume îl satisface. E ca și cum v-ați folosi de propoziția deschisă „suprapunându-l” sau comparându-l pe x cu diferite persoane din domeniul ales și notându-vă cât de des obțineți o „potrivire”, cu alte cuvinte, cât de multe persoane posedă proprietatea exprimată de predicatul propoziției. Să notăm, de pildă, predicatul propoziției noastre deschise cu „ ϕ ” (litera grecească „phi”). Întrebarea pe care v-o puneți dumneavoastră cu privire la fiecare dintre membrii domeniului, pe rând, este: „Oare *acest* membru este ϕ , dar *acesta*?”. Apoi, îmi puteți spune ce ați aflat.

Probabil că cel mai ușor lucru pe care mi l-ați putea comunica este că ați reușit măcar o dată, undeva, să găsiți o potrivire. Această informație este echivalentă cu o propoziție de genul „Ceva este ϕ ”. Sau poate îmi veți spune, în schimb, că undeva ați dat peste o nepotrivire: „Ceva nu este ϕ ”. Comparați acest enunț cu situația în care nu ați reușit să găsiți nicăieri o potrivire: „Nimic nu este ϕ ”. Ori poate că, dimpotrivă, veți vrea să îmi spuneți că peste tot ați dat numai peste potriviri: „Totul este ϕ ”.

Enunțul „Ceva este ϕ ” poate fi exprimat prin intermediul unui nou simbol: *cuantificatorul existențial*. Acesta se scrie după cum urmează: „ $(\exists x)\phi x$ ”, adică

„Există (cel puțin) un x care este ϕ ” (faptul că în „ ϕx ” variabila apare după predicat, în timp ce, în limba română, predicatele apar de obicei la sfârșitul propoziției, iar numele la începutul ei, este irelevant). Dacă nu ai găsit nicio potrivire, poți scrie: „ $\neg(\exists x)\phi x$ ”, adică „Nu există niciun x care să fie ϕ ”. Dacă ai întâlnit undeva o nepotrivire, vei putea exprima acest lucru prin intermediul unei formule foarte diferite: „ $(\exists x)\neg\phi x$ ”, adică „Există (cel puțin) un x care nu este ϕ ”. În sfârșit, dacă nu ai dat nicăieri decât peste potriviri, vei avea: „ $\neg(\exists x)\neg\phi x$ ”. Această formulă exprimă faptul că nu există nicăieri un lucru care să nu fie ϕ . Cu alte cuvinte, în ce privește domeniul de referință ales, toate lucrurile din cadrul lui sunt ϕ . Această ultimă informație este suficient de importantă cât să merite propriul ei simbol, și anume *cuantificatorul universal*, notat după cum urmează: „ $(\forall x)\phi x$ ”, adică „Totul este ϕ ” sau „Oricare ar fi x , x este ϕ ”.

Leibniz credea că dacă am dispune de o notație logică suficient de clară, toate neînțelegerile și confuziile ar înceta, iar oamenii și-ar putea soluționa toate disputele prin intermediul unui calcul. Cu toate că inventarea cuantificatorilor nu a instaurat această situație utopică, e incredibil cât de mult ne-a ajutat totuși să ne îndreptăm către ea. Adevărata putere a acestui instrument se manifestă atunci când avem de-a face cu cuantificări multiple, adică cu structuri informaționale construite pe baza mai multor cuantificatori. Atunci când întâlnim astfel de structuri, trebuie să ne folosim de variabile diferite ($x, y, z, \dots$) pentru a simboliza diversele spații libere din propoziție. Pentru a ilustra această metodă, haideți să vedem împreună cât de bine ne ajută ea să disecăm argumentul nevalid de mai devreme: toată lumea are o mamă, prin urmare cineva este mama tuturor. Dacă simbolizăm „ x este mama lui y ” cu „ xMy ”, prima parte a raționamentului devine: $(\forall y)(\exists x)xMy$. Cea de-a doua parte, în schimb, va fi simbolizată după cum urmează: $(\exists x)(\forall y)xMy$. Care este diferența dintre aceste două formule?

Să începem cu o propoziție care enunță existența unei relații materne între două persoane diferite: Beth este mama lui Albert. Dacă eliminăm orice referire la Beth, rămânem cu o propoziție deschisă: xMa (unde „ a ” este prescurtarea numelui „Albert”). Știm că acest predicat este satisfăcut de către un lucru (mai precis, de către Beth), așa încât putem spune că $(\exists x)xMa$. Cu alte cuvinte, cineva este mama lui Albert. Să eliminăm, acum, orice referire la Albert: $(\exists x)xMy$. Din nou, avem de-a face cu o propoziție deschisă, ce conține un spațiu liber simbolizat prin intermediul variabilei y . Această propoziție corespunde predicatului „are pe cineva drept mamă”. Ea poate fi aplicată într-un anumit domeniu prin „suprapunerea” variabilei y peste fiecare din lucrurile ce aparțin respectivului domeniu: are *această* persoană o mamă, dar *aceasta*...? Dacă de

fiecare dată răspunsul va fi „Da” (așa cum, de altfel, și este cazul), ne vom putea folosi de cuantificatorul universal pentru a exprima acest lucru: $(\forall y)(\exists x)xMy$. Oricine are o mamă.

Să ne uităm acum la cea de-a doua formulă. Pentru a ajunge la ea, plecăm tot de la o propoziție care ne spune că Beth (b) este mama lui Albert. De data aceasta însă eliminăm mai întâi referirea la Albert: bMy . Apoi, aplicăm această propoziție deschisă în domeniul nostru de referință. Dacă am putea (iar în lumea reală nu putem) să scriem $(\forall y)bMy$, acest lucru s-ar baza pe faptul că Beth este mama tuturor (altfel spus, oricare ar fi persoana căreia îi „suprapunem” variabila y , respectiva persoană o are pe Beth drept mamă!). Putem face această presupunere – pe care tocmai am făcut-o în legătură cu Beth – despre o altă persoană (diferită de Beth): în acest caz, vom elimina referirea la Beth, vom lua predicatul obținut – „este mama tuturor”, cu alte cuvinte: $(\forall y)xMy$ – și îl vom aplica în domeniul nostru de referință, încercând să găsim, în cele din urmă, o persoană care va răspunde afirmativ. Numai dacă putem identifica o astfel de persoană vom putea scrie: $(\exists x)(\forall y)xMy$. Însă ceea ce trebuie să remarcăm, la acest stadiu, este că procedura folosită în acest caz e *complet diferită* de cea pe care am aplicat-o mai devreme, în cazul primei formule. Informația rezultată pe baza ei este și ea complet diferită (mai mult, este falsă atunci când avem de-a face cu domeniul ființelor umane). Aceste diferențe se reflectă extrem de clar în structura cuantificațională a formulelor: felul în care sunt înșiruiți cuantificatorii ne arată cum este construită informația.

În lumea reală, nu există nimeni despre care să putem spune că ar fi mama tuturor oamenilor. Până să înțelegem aparatul cuantificării, lucrul acesta ne-ar fi putut părea oarecum ciudat, de ca și cum întreaga rasă umană ar fi apărut pur și simplu din Nimic. Această afirmație are sonoritatea unei teze metafizice bizare. În zilele noastre, ea este însă „îmblânzită”. Înțelesul ei e pur și simplu următorul: $\neg(\exists x)(\forall y)xMy$. Acesta este un adevăr extrem de simplu. Desigur, dacă ne folosim de relația de „maternitate” pentru a include și tipuri de descendență mai îndepărtate, am putea afirma că există cineva – mai precis Eva biologică, primul exemplar *homo sapiens* de sex feminin – care este mama tuturor celorlalți oameni. Însă o astfel de utilizare a termenului ar fi, după părerea mea, nelegitimă sau cel mult metaforică. În fond și la urma urmei, „mama mare” (adică bunica) nu-mi este la mod propriu mamă.

Există moduri de a transmite și informații mai precise despre cantitatea sau numărul de cazuri în care o anumită condiție este întrunită într-un anumit domeniu. Am putea spune, de pildă, că există *exact* un lucru care satisface respectiva condiție. Aceasta înseamnă că atunci când am găsit deja o potrivire,

dacă mergem mai departe și continuăm să „îndreptăm” variabila către restul obiectelor din domeniu, orice potrivire pe care o vom găsi va da la iveală același obiect de mai devreme. Cu alte cuvinte, nu există două potriviri distincte. Această idee stă la baza celebrei teorii a descripțiilor definite, teorie formulată de Russell. Pentru ca propoziția „Unicul monarh al Franței poartă barbă” să fie adevărată, trebuie mai întâi să existe o persoană despre care să se poată spune că este regele Franței, apoi să nu existe nicio altă persoană despre care să se poată spune acest lucru și, în cele din urmă, trebuie să fie adevărat că respectiva persoană poartă barbă. În caz contrar, propoziția este falsă.

Structura cuantificațională este numai una dintre proprietățile asupra cărora trebuie să ne aplecăm atunci când ne ocupăm cu studiul logicii, însă ea se dovedește deosebit de importantă și de utilă. Limbajul nostru obișnuit generează foarte ușor diverse ambiguități, pe care o bună cunoaștere a acestei structuri le poate rezolva. „Toate fetele drăguțe iubesc un marinar” ne spune cântecul. Să fie oare vorba despre un marinar norocos pe care îl iubesc toate? Sau poate că fiecare din ele iubește un marinar, însă e vorba de marinari diferiți? Să luăm un marinar oarecare: este oare adevărat că toate fetele drăguțe îl iubesc? Acestea sunt afirmații foarte diferite, care vor fi adevărate în circumstanțe foarte diferite. O ambiguitate similară este responsabilă de aproximativ treizeci de mii de decese pe an în Statele Unite. „Întrucât existența unei familii bine reglementate este necesară pentru securitatea oricărui stat liber, dreptul cetățenilor de a deține și de a purta asupra lor arme nu poate fi încălcat.” Să fie oare vorba despre fiecare cetățean în parte? Sau despre cetățeni în genere, concepuți ca o colectivitate, pe modelul propoziției „Echipa poate ocupa un autobuz”? Dacă părinții fondatori ai Statelor Unite ar fi putut gândi prin prisma unei structuri cuantificaționale, multă vărsare de sânge ar fi putut fi evitată.

LIMBAJUL ȘI LOGICA

Logicienii studiază diverse forme de informație de tipul celor descrise mai sus, precum și altele mai complexe ce li se înfățișează pe parcursul cercetărilor lor. Însă activitatea filosofilor mai presupune și un alt aspect, și anume acela de a decide când anume o informație exprimată în termeni ce aparțin vorbirii obișnuite redă, de fapt, una dintre aceste forme logice. Această sarcină se dovedește a fi uneori surprinzător de anevoioasă.

Gândiți-vă, de pildă, la diferența dintre următoarele două enunțuri: „Era săracă și cinstită” și „Era săracă, dar cinstită”. Primul dintre ele ilustrează în mod

clar forma logică „ $p \& q$ ”. Ce putem spune însă despre cel de-al doilea? Acesta pare, desigur, a *sugera* o idee diferită, potrivit căreia faptul că o persoană săracă poate fi în același timp cinstită este întrucâtva surprinzător sau remarcabil. Dar oare chiar ne *spune* cel de-al doilea enunț acest lucru? O sugestie mai simplă ar fi aceea că cele două enunțuri ne transmit exact același lucru, numai că cel de-al doilea o face într-un mod ce insinuează că ar exista ceva surprinzător sau remarcabil în combinația despre care ne vorbește. Cu alte cuvinte, poate că ceea ce ni se comunică în realitate este doar informația mai simplă, doar că într-o manieră care aduce cu sine anumite nuanțe și sugestii (ce pot fi adesea foarte neplăcute, cum este și cazul exemplului de față). Ca atare, filosofii limbajului disting, adesea, între ceea ce spune sau asertează, strict vorbind, un anumit enunț – adică informațiile pe care le comunică acesta, numite și *condiții de adevăr* – și *implicatura* respectivului enunț, adică ceea ce sugerează sau implică el, însă nu sub forma unei consecințe logice stricte, ci mai degrabă prin maniera în care este formulat.

Limbajul este un instrument atât de flexibil și de subtil, încât aproape că nu există nicio limită în ceea ce privește felul în care anumite nuanțe ce țin de maniera de prezentare a informației pot influența implicaturile enunțurilor noastre. Un exemplu celebru ne arată că până și faptul de a nu spune un anumit lucru poate sugera, în mod implicit, o anumită atitudine:

Ce crezi despre noul profesor de logică?

Înțeleg că este foarte renumit pentru pătlăgelele pe care le cultivă.

În acest caz, ceea ce spune cea de-a doua persoană nu are nimic de-a face cu competența academică a noului profesor. Însă faptul că persoana respectivă nu ne dă *decât* acest răspuns semnalează în mod clar că ea nu are o părere prea bună despre respectivul profesor. În mod similar, alegerea unei anumite terminologii poate avea și ea diverse implicaturi; gândiți-vă, de pildă, la diferența dintre următoarele două enunțuri:

John este fratele lui Fred.

Părinții lui Fred mai au un copil de sex masculin, pe nume John.

Cel de-al doilea mod de a comunica această informație ne trimite cu gândul la un factor de însemnătate, de pildă la existența unor nuanțe psihanalitice sinistre. De asemenea, ordinea în care ne sunt comunicate anumite evenimente poate avea și ea diverse implicaturi. De pildă, dacă am spune despre o fetiță care mai întâi a învățat să citească și abia apoi a scris poezii că „A scris poezii

și a învățat să citească", afirmația noastră ar fi adevărată, dar de natură a induce în eroare.

Felul în care sunt generate implicaturile este obiectul de studiu al disciplinei numite *pragmatică*, în timp ce structura informației cade în sarcina *semanticii*

Să ne gândim, de pildă, la întrebările înspăimântătoare pe care avocații le folosesc uneori în cadrul unui proces, pentru a desființa un martor de sex masculin, căsătorit: „Ați încetat să vă mai bateți nevasta – da sau nu?” Martorul nu poate răspunde „Da” fără să admită că și-a bătut nevasta la un moment dat și nu poate răspunde „Nu” fără să dea impresia că încă o mai face. De aceea, el se încurcă, iar artificul avocatului își atinge scopul. Cum putem rezolva o astfel de situație? O sugestie ar fi aceea de a analiza propoziția „X a încetat să mai facă Y” ca pe o conjuncție: „X a făcut la un moment dat Y & X nu mai face Y în prezent”. Această interpretare ne explică foarte ușor de ce nu e bine să dăm un răspuns afirmativ: pentru că un astfel de răspuns presupune faptul că la un moment dat ne-am bătut soția. Pe de altă parte, răspunsul negativ este interesant. Dacă analizăm cu atenție tabelul de adevăr al operatorului „&”, vom observa că o conjuncție poate fi falsă în *trei* situații: atunci când *p* este adevărată, iar *q* falsă; atunci când *p* este falsă și *q* adevărată; și atunci când atât *p* cât și *q* sunt false. Toate aceste situații reprezintă trei feluri diferite în care negația unei conjuncții poate fi *adevărată* (vă aduceți aminte că negația inversează valoarea de adevăr). Aflat față în față cu avocatul, soțul nevinovat trebuie să poată dovedi că se află în cea de-a *doua* situație: cu alte cuvinte, că este fals că și-a bătut soția la un moment dat și adevărat că nu o face nici acum. Problema sa însă este că negația „Nu” e insuficientă pentru a stabili în care dintre cele trei situații se află, existând astfel riscul ca juriul să creadă că nu s-a oprit din a-și bate soția pentru că încă o mai face (lucru ce corespunde primei configurații, în care este adevărat că a bătut-o la un moment dat și adevărat că o face și acum, adică fals că a încetat).

De aceea, martorul nevinovat are nevoie de mai multe cuvinte pentru a putea preciza în care anume dintre cele trei combinații posibile se află. Nu se poate limita la a răspunde pur și simplu „Nu” (cu toate că negația sa ar fi, strict vorbind, adevărată). Ceea ce trebuie să spună omul nostru (într-o singură răsufflare, cum ar veni) este ceva de genul: „Nu, nu am încetat să o bat, pentru că nu am bătut-o niciodată”. Astfel, interpretând întrebarea avocatului în felul descris mai sus, vom observa că ea „presupune”, de fapt, că martorul și-a bătut la un moment dat soția. Această presupunție este însă una de natură pragmatică și are la bază faptul că orice om care ar pune o astfel de întrebare ar considera, în

mod normal, că acest lucru e de la sine înțeles. Una dintre sarcinile importante ale gândirii este aceea de a scoate la lumină, în felul ilustrat mai sus, presuposițiile ascunse ale diverselor noastre întrebări sau opinii.

Unele dintre aceste presupoziii ridică chiar semne de întrebare cu privire la asumțiile pe care le facem atunci când interpretăm particulele „și”, „nu”, „sau” și mai ales „dacă... atunci...” ca pe niște funcții de adevăr ce pot fi descrise în mod adecvat prin intermediul tabelelor redată mai sus. Uneori, ele *par* a îndeplini de fapt funcții mai complexe. Să ne imaginăm, de pildă, că Fred este invitat la o petrecere, dar decide să nu onoreze invitația. În timpul acesta, doi asasini aflați pe urmele sale încearcă să stabilească unde se află Fred. Unul dintre ei spune: „Dacă Fred se duce la petrecere, atunci va lua taxiul”. Celălalt, în schimb, afirmă: „Dacă Fred se duce la petrecere, atunci va merge cu elefantul”. În mod intuitiv, e clar că cel mult una dintre aceste afirmații poate fi adevărată – în Occident, probabil că va fi vorba despre prima dintre ele. Totuși, dacă ne uităm la felul în care funcționează implicația „Fred se duce la petrecere $\rightarrow$...”, vom constata de fapt că *ambele* afirmații trebuie să fie adevărate. Și aceasta deoarece, în realitate, este fals că Fred se duce la petrecere, iar tabelul de adevăr al operatorului „ $\rightarrow$ ” ne arată că atunci când antecedentul este fals, implicația este adevărată indiferent de valoarea de adevăr a consecventului. Într-o vreme, au existat dispute serioase între filosofi cu privire la măsura în care putem spune că funcția de adevăr „ $\rightarrow$ ” reflectă cu acuratețe înțelesul locuțiunii condiționale „Dacă..., atunci...” din limbajul obișnuit. În zilele noastre, însă, atitudinea comunității filosofice față de această problemă este ceva mai relaxată, admitându-se în genere că operatorul „ $\rightarrow$ ” redă cel puțin nucleul noțiunii și considerându-se că celelalte nuanțe pot fi tratate fie cu mijloacele semanticii, fie cu ale pragmaticii.

Înainte de a pune capăt acestei expuneri succinte cu privire la logica formală, se cuvine să ne aplecăm puțin asupra unei anumite reacții pe care această disciplină o suscită uneori. Unii oameni consideră că logica este *coercitivă* („masculină”) sau că ea se bazează pe preferința pentru o „gândire liniară” în detrimentul uneia „laterale”. Amândouă acuzațiile sunt însă complet eronate. Resursele logicii formale sunt mult prea modeste pentru ca această disciplină să poată justifica astfel de atacuri.

Să vedem mai întâi ce înțeles poate avea acuzația de coerciție. Logica formală ne permite să stabilim dacă un anumit set de enunțuri implică o contradicție, concepând totodată contradicția ca pe un enunț fals în absolut orice situație. Cei mai mulți dintre noi încercăm să evităm aderența la seturi de enunțuri ce implică falsități, întrucât ne dorim ca opiniile și credințele noastre să

fie adevărate. Atunci când întâlnim persoane care se comportă în mod diferit, suntem înclinați să le facem morală, arătându-le că greșesc. Însă atunci când facem aceasta nu vorbim în calitate de logicieni. Din contră, ca logicieni, odată ce ne-am dedus rezultatele, munca noastră a luat sfârșit.

Totuși, unii oameni ar putea simți că puterea de coerciție a logicii se manifestă de fapt prin intermediul uneia dintre asumptiile menționate la începutul expunerii noastre și anume aceea că orice propoziție este fie adevărată, fie falsă, neputând fi atât adevărată cât și falsă în același timp. Poate că ar trebui să pornim de la asumptii ceva mai complexe: de pildă, să acceptăm existența unor propoziții vagi, adevărate, doar într-un anumit grad, sau a unor propoziții care nu sunt nici adevărate, nici false, ci au un altfel de statut. Acestea sunt idei perfect rezonabile și respectabile, ce stau la baza unor logici alternative. Totuși, cititorul trebuie avertizat că, din diverse motive, aceste logici alternative devin la un moment dat bizare sau incomode. De aceea, este mai înțelept de obicei să ne mulțumim cu presupoziția simplă a logicii „bivalente”.

Cea de-a treia potențială sursă a sentimentului de coerciție la care mă refer ne confruntă cu probleme mai vaste. Atunci când cineva își exprimă idei sau ne prezintă anumite raționamente, ar fi grosolan sau coercitiv din partea noastră să insistăm să vedem în ele diverse forme logice și să le taxăm, ca atare, drept contradictorii sau nevalide. Și aceasta deoarece, adoptând o astfel de atitudine, putem deveni insensibili față de mulți alți factori cum ar fi cei pe care i-am mai menționat deja: presuposițiile ascunse, premisele tacite și așa mai departe. Însă nu logica este de vină pentru această lipsă de sensibilitate, ci un anumit mod mult prea strict de a interpreta spusele interlocutorilor noștri. Logica, în sine, rămâne indiferentă chiar și în privința acelor afirmații ce par a exprima contradicții directe. În nuvela lui Cehov „Doamna cu câțelul”, Ana Sergheievna îi spune soțului său că se duce atât des la Moscova ca să viziteze un doctor, iar acesta „o crede și în același timp nu o crede”. Logica formală nu ne cere însă să sărim la gâtul lui Cehov pentru această contradicție stridentă. Știm că el sugerează de fapt altceva și anume că fie soțul o crede doar pe jumătate pe Ana Sergheievna, fie că oscilează între încredere și suspiciune. De fapt, tocmai contradicția evidentă din exprimarea lui Cehov ne face să căutăm o altă interpretare a spuselor sale.

Cum rămâne însă cu acuzația potrivit căreia logica ar privilegia gândirea „liniară”? Nici această obiecție nu are mai mult sens decât prima. Logica formală nu ne guvernează în niciun fel gândurile, tot așa cum nici matematica nu ne poate spune ce anume să numărăm sau să măsurăm. Ea rămâne perfect indiferentă cu privire la conținutul propozițiilor noastre, fie că acestea sunt

obținute pe calea speculației, a imaginației, a fanteziei pure, a științei riguroase sau a oricărei alte metode pe care ne-o putem închipui. Singurul lucru pe care ni-l poate spune logica este dacă există sau nu vreun fel în care propozițiile dintr-o anumită mulțime pot fi împreună adevărate, indiferent pe ce cale am ajuns noi la ele. În anumite situații însă, această informație se poate dovedi de neprețuit.

RAȚIONAMENTE PLAUZIBILE

Logica formală este o unealtă foarte utilă atunci când vrem să evităm contradicțiile. De asemenea, ea ne poate spune și ce concluzii suntem îndreptățiți să tragem pe baza unei anumite mulțimi de premise. Însă trebuie ca mai întâi să dispunem de respectivele premise. Totuși, rostul raționamentelor noastre nu este doar acela de a deduce anumite lucruri pe baza unor informații date, ci și de a ne îmbogăți într-un fel cunoașterea, adică de a extinde aria informațiilor pe care considerăm că le avem despre lumea înconjurătoare. Foarte multe dintre argumentele cele mai interesante pe care le formulăm în viața de toate zilele nu sunt de fapt menite să respecte întru totul standardele de validitate descrise mai sus. Scopul nostru este ca ele să fie mai degrabă *plauzibile* sau *rezonabile*, nicidecum infailibile. Atunci când un raționament este plauzibil, *există* situații în care concluzia sa ar putea fi falsă în timp ce premisele sunt adevărate, însă este foarte puțin probabil ca astfel de situații să apară.

Totuși, putem merge un pic mai departe în încercarea de a aplica unele dintre ideile discutate mai sus raționamentelor plauzibile. Ne putem întreba, de pildă, de ce considerăm o dovadă de naivitate ca o persoană să fie convinsă că pariul pe care l-a făcut într-un joc de ruletă va fi câștigător. Există un motiv foarte simplu: singura informație de care dispune respectiva persoană este aceea că a depus o anumită sumă pe numărul x , însă *majoritatea felurilor* în care bila se poate opri pe roată reprezintă numere diferite de x . Avem de-a face, așadar, cu o plajă de posibilități: dacă putem arăta că *majoritatea* posibilităților compatibile cu informațiile de care dispunem reprezintă situații în care concluzia este și ea adevărată, atunci ne aflăm în posesia unui raționament plauzibil. În cazul jocului de ruletă, în schimb, majoritatea posibilităților compatibile cu informațiile de care dispunem reprezintă situații în care concluzia noastră, potrivit căreia x este numărul câștigător, este falsă.

Asemenea altor jocuri de noroc, ruleta subîntinde un domeniu special conceput în așa fel încât să putem cunoaște toate posibilitățile, precum și gradul de

probabilitate atașat fiecăreia dintre ele. Există fix cincizeci și două de posibilități atunci când extragem o carte de joc dintr-un pachet, iar dacă respectivul pachet este amestecat recent și corect, atunci toate aceste posibilități au șanse egale. Raționamentul probabilistic poate merge apoi mai departe: putem răspunde, de pildă, la întrebări precum aceea dacă *majoritatea* extragerilor de șapte cărți dintr-un pachet conțin două figuri și altele de acest fel. Acest tip de raționament probabilistic presupune, așadar, o măsurare atentă a gamei de posibilități compatibile cu specificațiile situației respective, în scopul de a afla în câte dintre aceste posibilități se întâlnește un anumit rezultat.

Dar pe ce se bazează felul nostru de a atribui probabilități în lumea reală? Haideți să ne gândim la situația noastră în următorul fel. Pe măsură ce trecem prin viață, acumulăm experiență cu privire la felul în care se desfășoară lucrurile în jurul nostru. Din câte ne spune experiența noastră, diverse generalizări par să fie valabile: iarba este verde, cerul este albastru. Apa ne revigorează; ciocolata ne hrănește. Așa încât presupunem, pe baza aceleiași experiențe, că lucrurile stau la fel pe întinderi mai mari din spațiu și timp. Desigur, eu personal nu am nicio experiență directă cu privire la proprietățile nutritive ale ciocolatei în secolul al XVIII-lea, însă pot presupune că era la fel de hrănitoare și pe-atunci; de asemenea, nu am nicio experiență directă cu privire la proprietățile nutritive pe care le va avea ciocolata mâine, însă presupun că va continua să fie la fel de hrănitoare ca și astăzi. Opiniile și certitudinile noastre trec dincolo de cercul limitat de evenimente la care avem acces imediat.

Iată cum pune problema Hume:

Cât privește experiența trecută, se poate admite că ea ne dă o informație directă și sigură numai despre acele obiecte și pentru acea perioadă de timp precisă, care au căzut sub cunoașterea ei. Eu aș stărui însă asupra întrebării: de ce această experiență ar trebui să fie extinsă asupra viitorului și asupra altor obiecte care, după câte știm, pot fi asemănătoare numai în aparență... Trebuie să recunoaștem însă că aici ne găsim în fața unei concluzii trase de [minte], că s-a făcut un anumit pas, că au avut loc un proces de gândire și o deducție care se cer explicate. Următoarele două propoziții sunt departe de a fi identice: Am găsit că un anumit obiect a fost întotdeauna însoțit de un anumit efect și Prevăd că alte obiecte, care sunt în aparență asemănătoare, vor fi însoțite de efecte asemănătoare. Voi admite, dacă doriți, că o propoziție poate fi derivată într-un mod îndreptățit din cealaltă; știm, de fapt, că ea este întotdeauna derivată.

*Dar dacă insistați că derivarea este realizată printr-un lanț de raționamente, atunci vă rog să produceți dumneavoastră aceste raționamente.*⁶⁸

Așadar, experiența noastră se întinde pe porțiuni limitate din spațiu și timp. Îndeosebi, ea acoperă evenimente trecute și prezente. Atunci când facem inferențe cu privire la evenimente viitoare, este important să remarcăm că ele sunt totuși niște inferențe, iar Hume vrea să știe care este „înlănțuirea de raționamente” pe care se bazează.

O inferență care pornește de la un adevăr valabil într-o anumită regiune limitată din spațiu și timp și stabilește o concluzie cu privire la alte regiuni (din spațiu și timp) se numește *inferență inductivă*. Ca atare, problema care îl neliniștește aici pe Hume a devenit cunoscută sub numele de „problema inducției”.

LOTERIA PENTRU HARFA DE AUR

Lată un scenariu science-fiction. Dumneavoastră sunteți niște spirite fără corp și vă aflați într-un loc asemănător Raiului. Eu sunt Dumnezeu și vă comunic că urmează să vă înzestrez cu corpuri și să vă las să trăiți într-un univers material pe care vi l-am pregătit special, mai precis, pe Pământ. Când perioada pe care o veți petrece în acest univers va lua sfârșit, vă veți întoarce în Rai. Spre deosebire de felul în care se petrec lucrurile în viața obișnuită, cu toții veți trăi preț de exact aceeași durată de timp: nouă acte, să spunem.

Pentru a face lucrurile și mai interesante, vă voi oferi posibilitatea de a participa la o loterie. Fiecare dintre dumneavoastră va primi un bilet. Biletele corespund culorii pe care o are cerul senin, la amiază, în fiecare dintre cele nouă acte. Vă fâgăduiesc, așa cum face orice zeu, că nu voi schimba culoarea în niciun alt moment în afară de începutul unui act. Numai unul dintre dumneavoastră va primi un bilet care corespunde adevăratei culori a cerului senin la amiază în fiecare dintre cele nouă acte. Vă mai spun, de asemenea, că respectiva persoană va fi câștigătoarea loteriei și va primi, la întoarcerea în Rai, Harfa de Aur. Acesta este un premiu de mare valoare. Raiul este deja un loc absolut minunat, însă pentru posesorul Harfei de Aur el este și mai încântător. Așadar, un bilet la această loterie ar putea arăta, de pildă, în felul următor:

⁶⁸ Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, IV, Partea a 2-a, pp. 112-113.

roșu									
oranj					x				
galben				x		x			
verde		x	x				x		
albastru	x							x	
violet									x
Timp	1	2	3	4	5	6	7	8	9

Acest bilet corespunde unei lumi în care cerul este albastru în primul act, după care devine verde, apoi galben și oranj, pentru ca în cele din urmă să se întunece treptat până ce ajunge din nou la albastru, ba chiar și la violet. Haideți să-i spunem persoanei care primește acest bilet „Vălurel”.

Unii dintre dumneavoastră (mai precis, șase la număr) vor primi bilete cu configurații liniare:

roșu									
oranj									
galben									
verde									
albastru	x	x	x	x	x	x	x	x	x
violet									
Timp	1	2	3	4	5	6	7	8	9

Să-i spunem acestui tip de bilet „Liniuță”.

Presupunând că fiecare dintre dumneavoastră va primi câte un singur bilet, precum și că pentru fiecare distribuție posibilă de culori există câte un bilet, rezultă că numărul dumneavoastră total este de 6^9 , un număr foarte mare. Ca atare, șansele fiecăruia dintre dumneavoastră de a câștiga loteria sunt de numai $1/6^9$, adică un număr foarte mic.

Hume insistă asupra faptului că, într-o atare situație, nu putem ști absolut nimic de la bun început. Nu putem avea o cunoaștere *a priori* cu privire la biletul câștigător. Înainte de începerea loteriei, putem vorbi cu aprindere despre biletele pe care le vom primi, însă nu avem nici un motiv să îl preferăm pe unul sau pe altul dintre ele. Nu putem ști dacă Dumnezeu preferă o configurație curbilinie, sau mai degrabă una liniară. Poate că îl atrage mai degrabă o distribuție de felul următor, pe care am putea numi-o „Ciudățica”:

roșu									
oranj									
galben						x	x	x	x
verde									
albastru	x	x	x	x	x				
violet									
Timp	1	2	3	4	5	6	7	8	9

În această configurație, pe parcursul primelor cinci acte, cerul senin la amiază este albastru, după care se face galben și rămâne așa până la sfârșit. Așadar, în Rai, înainte de a avea vreo experiență senzorială legată de lumea în care Dumnezeu ne va plasa, niciunul dintre biletele participante la loterie nu are o șansă mai mare de câștig decât oricare altul dintre ele.

Dar iată că am ajuns pe Pământ.

Instantaneu, 5/6 din noi pot să-și arunce biletele la gunoi. Toate biletele care nu afișează albastru pe prima coloană pierd. Tot așa, în prima zi a fiecăruia dintre actele următoare, 5/6 din cei rămași în concurs pot să-și arunce biletele, până ce, înainte de începerea celui de-al nouălea act, rămân în joc doar șase participanți. La o zi după aceea, aflăm în cele din urmă cine este câștigătorul loteriei.

Haideți să ne întoarcem însă acum înapoi în timp către sfârșitul celui de-al cincilea act. Până acum, atât Liniuță cât și Ciudățica au avut destul de mult noroc. Amândoi și-au văzut competitorii împruținându-se în cinci ocazii precedente. Mai precis, numărul concurenților rămași în joc a scăzut de la 6^a la 6^a, ceea ce înseamnă că șansele fiecăruia dintre ei de a câștiga loteria au crescut în mod corespunzător.

Să ne imaginăm însă că Liniuță și Ciudățica încep să-și dispute șansele de câștig. Liniuță susține că biletul său are mult mai multe șanse de a ieși câștigător, fapt pentru care i-l oferă Ciudățicăi, contra unei sume imense de bani. Într-o asemenea dispută, probabil că am tinde să-i ținem partea lui Liniuță. Dar ce-ar fi dacă Ciudățica ar respinge propunerea lui Liniuță, susținând că nimic din ceea ce s-a petrecut până atunci pe Pământ nu-l îndreptățește pe acesta să creadă că are șanse mai mari decât ea? Cum ar putea continua discuția lor?

Fiecare dintre ei ar putea face apel la succesele anterioare. Problema este că ambii au avut până acum exact același parcurs: câte cinci coloane câștigătoare. Mai mult, nu există nicio altă informație suplimentară pe care să se poată baza. La urma urmei, niciunul dintre ei nu poate „vedea” în viitor. La fel

ca și noi, Liniuță și Ciudățica sunt mereu captivi în timpul prezent și nu au cum să evadeze.

Liniuță și-ar dori, probabil, să dispună de un argument în sprijinul ideii de *uniformitate a naturii*. Cu alte cuvinte, de un argument care să-i permită să conchidă că, din moment ce Dumnezeu a început lumea cu un cer albastru și a păstrat acest aranjament neschimbat până acum, e foarte probabil ca el să lase cerul albastru și de acum încolo. În egală măsură însă Ciudățica ar putea susține că Dumnezeu a început cu un cer „corespunzător configurației Ciudățica” și că e foarte probabil ca el să păstreze aceeași configurație și în viitor.

Argumentul pe care îl caută Liniuță este exact acela pe care Hume declară că nu îl poate găsi. Totuși, așa cum remarcam mai devreme în sinea noastră, cu toții îi ținem partea lui Liniuță. De ce oare nu am fi îndreptățiți să considerăm că, de vreme ce natura s-a comportat într-o manieră uniformă până acum, ea se va menține uniformă și de acum încolo?

Este deci imposibil ca vreun argument provenit din experiență să dovedească această asemănare a trecutului cu viitorul, de vreme ce toate aceste argumente se bazează pe supoziția că acea asemănare există.⁶⁹

Desigur, Hume știe foarte bine că, în realitate, cu toții învățăm pe calea experienței, bazându-ne pe ideea de uniformitate a naturii. În opinia sa, este vorba aici despre o propensiune naturală, pe care o împărtășim cu animalele. Însă aceasta este, de altfel, și singura explicație de care dispunem: în definitiv, tendința noastră de a presupune că natura se comportă în mod uniform ține de un simplu exercițiu al naturii, cu alte cuvinte, de o deprindere lipsită de orice temei rațional special. Atunci când ne lansăm în raționamente inductive, există un fel în care concluziile noastre ar putea fi false, chiar dacă premisele de la care am pornit sunt adevărate. Natura se poate schimba. De fapt, există chiar mai multe feluri deoarece schimbările pe care le poate suferi natura sunt multiple. Ne putem imagina cu ușurință astfel de schimbări, fără să dăm de vreo contradicție. Mai mult, s-ar părea că nu putem nici măcar să susținem că toate aceste modificări sunt *improbabile*. Singurul motiv pentru care le găsim neverosimile este că nu le-am întâlnit până acum pe parcursul experienței noastre. Dar faptul că ne considerăm îndreptățiți, în acest caz (ca și în atâtea altele), să luăm experiența noastră drept reprezentativă, se bazează deja pe prezumția uniformității naturii. Cu toate că reușim, îndeobște, să construim o punte între trecut și

⁶⁹ Ibid., IV, Partea a 2-a, p. 116.

viitor, s-ar părea că, în realitate, nu avem prea multe temeiuri să ne încredem în trăinicia acestei punți.

ȘANSE ȘI PROBABILITĂȚI

Iată acum o altă problemă care, deși destul de diferită de cea a inducției, ne oferă o unealtă deosebit de folositoare pentru felul în care conceptualizăm o sumedenie de lucruri. Este o problemă la rezolvarea căreia cei mai mulți dintre noi greșesc.

Să spunem că v-ați hotărât să vă faceți o analiză medicală pentru a afla dacă suferiți de o anumită afecțiune. Incidența acestei afecțiuni la nivelul întregii populații este foarte mică: suferă de ea doar aproximativ una dintr-o mie de persoane. Cu toate acestea, vă prezentați la doctor, iar acesta vă spune că are la dispoziție o metodă de testare foarte bună. Mai precis, este vorba de un test cu *un grad de precizie de peste 99%*! Așa că vă hotărâți să vă supuneți analizei. Ulterior - oroare! – rezultatul testului este pozitiv. Așadar, să recapitulăm: rezultatul dumneavoastră este pozitiv, iar testul are o precizie de peste 99%. Dar cât de gravă este cu adevărat situația în care vă aflați – altfel spus, care este probabilitatea să suferiți de respectiva afecțiune?

Majoritatea oamenilor vor fi tentați să spună: ei bine, situația e de-a dreptul îngrozitoare – e aproape sigur că sunteți bolnav!

Să presupunem însă că, fiind un gânditor veritabil, vă hotărâți să îi cereți mai multe informații doctorului dumneavoastră cu privire la acest grad de precizie de 99% pe care se presupune că l-ar avea testul ce v-a fost administrat. Să spunem că medicul vă dă următoarele informații:

- (1) Dacă aveți respectiva boală, testul vă va spune că o aveți.
- (2) Uneori, dar numai foarte rar, testul dă rezultate pozitive „false”. Mai precis, într-un număr foarte mic de cazuri – aproximativ 1% – testul va spune că anumite persoane au respectiva boală, deși acest lucru nu este adevărat.

Așadar, acestea sunt cele două aspecte ce contribuie la gradul de precizie de peste 99% al testului. Poate că sunteți încă înclinat(ă) să credeți că e aproape sigur că sunteți afectat(ă). Această supoziție este însă complet eronată. Date fiind datele problemei, probabilitatea ca dumneavoastră să suferiți de respectiva boală este mai mică de 10%.

De ce? Ei bine, să presupunem că 1000 de oameni se supun acestui test. Dată fiind rata generală de incidență a bolii – numită și „rata (sau frecvența) de bază” – ne putem aștepta ca unul dintre acești oameni să fie afectat. Testul ne va arăta, într-adevăr, acest lucru. Dar tot același test ne va mai spune și că 1% din restul celor testați, adică aproximativ 10 oameni, suferă și ei de aceeași afecțiune. Așadar, ne putem aștepta ca unsprezece oameni să obțină rezultate pozitive, însă numai unul dintre aceștia este cu adevărat bolnav. Vestea pe care v-a dat-o doctorul e într-adevăr una rea – ați urcat de la o probabilitate de 1 din 1000 la o probabilitate de 1 din 11 de a avea boala – însă, cu toate acestea, rămâne în continuare mult mai probabil să fiți sănătos decât bolnav. Tendința de a rezolva greșit astfel de probleme este numită și „ignorarea ratei de bază”.

Dar care este modul cel mai bun de a ne gândi la probabilități în situații precum aceasta?

Ar trebui să începem cu o formulă a probabilității unui lucru dat fiind alt lucru. Să presupunem că ne întrebăm care este probabilitatea ca (a) o persoană oarecare dintr-o clasă să poarte pantaloni de jeans marca Levi's. Să spunem că această probabilitate este de 20%. Apoi, care este probabilitatea ca (b) o persoană oarecare dintr-o clasă să poarte o giacă de jeans marca Levi's? Poate că tot 20%. În acest caz, care este probabilitatea ca o persoană oarecare să poarte atât pantalonii, cât și giaca? S-ar putea să fiți tentat(ă) să spuneți: $20/100 \times 20/100 = 4\%$. Acesta ar fi însă un răspuns greșit, deoarece cele două fenomene nu sunt neapărat independente. Cu alte cuvinte, probabilitatea ca cineva să poarte o giacă Levi's e foarte probabil diferită în cazul în care respectiva persoană poartă pantaloni de aceeași marcă. Poate că aproape toți oamenii ce poartă pantaloni Levi's vor purta și giaca și viceversa. În acest caz, probabilitatea ca atât (a) cât și (b) să i se aplice unei persoane oarecare este tot de 20%. Pe de altă parte, poate că marii moguli ai modei internaționale ne spun că nu trebuie să purtăm *niciodată* și pantalonii și giaca. În acest caz, probabilitatea ca (a) și (b) să fie adevărate în același timp și despre aceeași persoană ar putea fi zero.

Pentru a exprima în mod corect această idee, avem nevoie de o formulă care să ne permită să redăm probabilitatea ca cineva să poarte giaca *dat fiind faptul că* respectiva persoană poartă pantalonii. Probabilitatea lui (a) dat fiind (b) se poate nota astfel: $\text{Prob}(a/b)$. În mod similar, probabilitatea lui (b) dat fiind (a) este: $\text{Prob}(b/a)$. Având în vedere aceste notații, formula pe care o căutăm este următoarea:

$$\text{Prob}(a \& b) = \text{Prob}(a) \times \text{Prob}(b/a),$$

sau, la fel de bine:

$$\text{Prob}(a \& b) = \text{Prob}(b) \times \text{Prob}(a/b).$$

Prima dintre aceste ecuații ne spune că probabilitatea de a purta pantalonii și giaca = probabilitatea de a purta pantalonii $\times$ probabilitatea de a purta giaca *dat fiind că* respectiva persoană poartă pantalonii. Aceasta din urmă se mai numește și „probabilitate condiționată”. Cea de-a doua ecuație ne spune că probabilitatea de a purta pantalonii și giaca este de asemenea egală cu probabilitatea de a purta giaca $\times$ probabilitatea de a purta pantalonii *dat fiind că* respectiva persoană poartă giaca. Prin simetrie, cele două rezultate trebuie să fie identice (întrucât „ a & b ” și „ b & a ” sunt una și aceeași propoziție).

Un cleric englez pe nume Thomas Bayes (1702–1761) a studiat îndeaproape acest rezultat. De vreme ce ambele produse de mai sus sunt egale cu $\text{Prob}(a \& b)$, rezultă că ele sunt, de asemenea, egale între ele:

$$\text{Prob}(a) \times \text{Prob}(b/a) = \text{Prob}(b) \times \text{Prob}(a/b).$$

Ca atare, putem deriva următoarea formulă, ce exprimă probabilitatea lui b dat fiind a :

$$\text{Prob}(b/a) = \frac{\text{Prob}(b) \times \text{Prob}(a/b)}{\text{Prob}(a)}$$

Această ecuație cu o înfățișare destul de „fioroasă” este de fapt o versiune simplificată a teoremei lui Bayes.

Rezultatul acesta se aplică în felul următor. Să presupunem că avem de-a face acum cu o anumită ipoteză, precum și cu o dovadă empirică în favoarea ei. Suntem interesați să aflăm care este probabilitatea ipotezei i , dată fiind dovida d . Putem nota această probabilitate astfel: $\text{Prob}(i/d)$. Ea se mai numește și „probabilitate *posterioară*” a ipotezei – altfel spus, probabilitatea acesteia *după* apariția dovezii. În acest caz, teorema ne spune că:

$$\text{Prob}(i/d) = \frac{\text{Prob}(i) \times \text{Prob}(d/i)}{\text{Prob}(d)}$$

Această formulă ne oferă următoarele trei elemente de care depinde probabilitatea *posterioară*:

$\text{Prob}(i)$. Aceasta este probabilitatea anterioară, sau antecedentă, a ipotezei.

$\text{Prob}(d/i)$. Aceasta este probabilitatea dovezii d dată fiind ipoteza i . Ea reprezintă o măsură a gradului de *potrivire*, sau de *conformitate*, dintre ipoteză și dovadă.

Prob(*d*). Aceasta este probabilitatea anterioară, sau antecedentă, a dovezii.

În mod intuitiv, ne putem gândi la această situație în felul următor. Există trei factori în ecuație. Mai întâi, cât de probabilă este, din start, ipoteza noastră? Apoi, cât de bine se potrivește dovada empirică cu această ipoteză? Și în al treilea rând, cât de probabilă este, de la bun început, dovada?

Adesea, este util să ne gândim la acest ultim factor ca la o modalitate de a măsura *diferitele feluri* în care ar putea apărea dovada noastră empirică. Astfel, cifra ce corespunde numitorului devine din ce în ce mai mare pe măsură ce numărul explicațiilor alternative pe care le putem cita în favoarea dovezii crește și el. Ceea ce înseamnă că atunci când acest număr crește, probabilitatea condiționată a ipotezei noastre (dată fiind dovada) descrește. Practic, într-o asemenea situație, respectiva ipoteză are prea mulți competitori. Așadar, în realitate, cifra de la numitor ne spune cât de multe alte explicații există pentru dovada noastră empirică, precum și cât de probabile sunt aceste explicații alternative. În mod intuitiv, recunoaștem cu toții importanța acestui factor. De pildă, replica damei de companie Mandy Rice-Davies, la aflarea faptului că un membru sus-pus al aristocrației neagă că ar fi avut o aventură amoroasă cu ea, este foarte sugestivă în acest sens: „Ei bine, era de așteptat că va nega tot, nu-i așa?” Prin această replică, ea nu face decât să le reamintească celor interesați de caz că probabilitatea anterioară a mărturiei respectivului aristocrat era oricum foarte mare, *indiferent* care dintre ipoteze ar fi fost adevărată, fapt care, de altfel, a și contribuit la lipsa de credibilitate a respectivei mărturii în proces. Altfel spus, era foarte ușor pentru oricine să prevadă că indiferent care ar fi fost adevărata natură a relațiilor dintre ei, aristocratul urma să nege tot. Drept pentru care mărturia sa nu a avut nicio valoare ca probă în proces.

O situație ideală ar arăta cam în felul următor: probabilitatea anterioară a ipotezei ar fi destul de mare; dovada empirică ar fi exact așa cum ne așteptam să fie, pe baza ipotezei; și, în fine, nu ar exista (prea multe) alte moduri *probabile* în care respectiva dovadă empirică ar fi putut apărea.

În privința exemplului nostru de mai devreme – cel despre afecțiunea medicală – teorema lui Bayes ne prezintă în mod foarte clar probabilitatea anterioară de a suferi de respectiva afecțiune: ea este de numai 1 din 1000. Valoarea următorului factor, ce măsoară gradul de potrivire dintre rezultat și ipoteza că aveți respectiva boală, este nemaipomenit de bună – mai precis: 1, de vreme ce testul vă spune că sunteți bolnav ori de câte ori chiar sunteți. Însă la numitor avem de-a face cu numărul de moduri în care respectivul rezultat poate

fi generat. Informal, putem spune că există probabilitatea de 1 din 1000 de a obține un rezultat pozitiv corect, *plus* probabilitatea de 10 din 1000 de a obține un rezultat pozitiv fals. Toți acești factori ne explică de ce, într-o atare situație, probabilitatea dumneavoastră finală de a avea respectiva boală, dată fiind doada empirică furnizată de test, este de (aproximativ) 1 din 11.

Avem acum la dispoziție o modalitate foarte interesantă de a ne gândi la impasul în care au ajuns Liniuță și Ciudățica în discuția lor cu privire la loteria pentru Harfa de Aur. Să notăm cu „L” distribuția totală pentru toate cele nouă acte corespunzătoare biletului lui Liniuță: mai precis, albastru pe linie. Mai mult, să presupunem că „E” reprezintă acel segment din această distribuție ce cade în limitele experienței noastre: este vorba, altfel spus, de primele cinci coloane de pe bilet. În acest caz:

$$\text{Prob}(L/E) = \frac{\text{Prob}(L) \times \text{Prob}(E/L)}{\text{Prob}(E)}$$

Probabilitatea anterioară a lui L este foarte mică: 1/6⁹. În schimb, valoarea celui de-al doilea factor este bună. Dacă L descrie, într-adevăr, felul în care se desfășoară evenimentele, atunci dovezile empirice de care dispunem (E), mai precis primele cinci coloane de pe bilet, se potrivesc foarte bine cu așteptările noastre. Așadar, probabilitatea lui E, dat fiind L, este de 1. Dar cum rămâne cu probabilitatea anterioară a lui E? Ei bine, avem de-a face cu cinci rezultate de culoare albastră, ceea ce înseamnă că respectiva probabilitate este de 1/6⁵, având în vedere că albastrul este doar una din cele șase culori posibile. Așadar, punând cap la cap toate aceste cifre și calculând rezultatul final, vom obține că Prob(L/E) este de 1/6⁴, adică exact rezultatul pe care l-am obținut și mai devreme pe calea intuiției.

Însă problema este că tot această formulă ne dă exact același rezultat și în cazul biletului Ciudățicai (C). Se poate vedea ușor că probabilitatea lui E dat fiind C este de 1, precum și că probabilitatea anterioară a lui E este aceeași în ambele situații.

Să remarcăm că dificultatea pe care o întâmpinăm nu este aceea de a „demonstra” că L va câștiga sau că C va pierde, ci pur și simplu aceea de a găsi *un bun temei rațional* pentru a ne aștepta la un rezultat de tip L mai degrabă decât la unul de tip C. Cu alte cuvinte, avem de-a face cu o problemă ce ține de compararea probabilităților. În viziunea lui Hume, nici măcar acest lucru nu va inclina balanța în favoarea lui L. Rațiunea rămâne neutră cu privire la cele două posibilități. Mai mult, potrivit analizei bazate pe teorema lui Bayes, Hume pare să aibă dreptate. Disputa dintre Liniuță și Ciudățica se află în același stadiu de

remiză ca și mai devreme. De fapt, dacă în Rai nu a existat nicio clipă vreun temei *a priori* pentru a prefera biletul L în defavoarea biletului C, atunci înseamnă că nici după apariția altor dovezi empirice nu poate exista vreun astfel de temei. Sau cel puțin așa ar părea.

Folosindu-ne de noțiunile teoremei lui Bayes, putem reflecta acum din nou asupra câtorva dintre domeniile pe care le-am analizat ceva mai devreme: posibilitatea ființelor Zombi, argumentul proiectului inteligent, probabilitatea ca un Dumnezeu milostiv și bun să fi dat naștere (sau să fi permis apariția) răului, și mai ales discuția centrată pe problema miracolelor. Astfel, teorema lui Bayes se dovedește a fi un instrument conceptual extraordinar de important. Erorile de care ne păzește ea – erori printre care se numără ignorarea ratei de bază sau a posibilității unor rezultate pozitive false – se manifestă în toate domeniile gândirii și sunt, uneori, deosebit de periculoase.

Desigur, probabilitățile „anterioare” se dovedesc de foarte multe ori a fi aproape imposibil de cuantificat cu precizie. Este însă important să realizăm că acest lucru nu contează chiar atât de mult pe cât ar părea. Există două considerente ce ameliorează dificultatea pe care o resimțim în astfel de situații. În primul rând, chiar dacă suntem forțați să atribuim fiecărui factor din ecuație câte un anumit interval numeric în locul unei valori fixe, s-ar putea ca, în practică, toate rezultatele pe care le obținem în urma calculelor bazate pe respectivele intervale numerice să fie suficient de asemănătoare. Iar în al doilea rând, s-ar putea ca divergențele ce apar cu privire la opiniile anterioare să fie pur și simplu neutralizate de cantitatea de dovezi empirice acumulate. Astfel, de pildă, mai mulți investigatori ce pornesc cu atitudini anterioare diferite în ce privește $\text{Prob}(i)$ ar putea sfârși prin a atribui valori la fel de ridicate pentru $\text{Prob}(i/d)$ în cazul în care factorul (d) devine suficient de impresionant.

Pentru interesul cititorilor, trebuie să menționez însă că există și alte metode de inferență statistică – și încă unele suficient de ortodoxe – care încearcă să evite noțiunile bayesiene prezentate mai sus. Multe cercetări științifice par a se mulțumi cu descoperiri precum aceea că există șanse foarte puține ca un anumit rezultat să se producă (mai mici de 5% sau de 1%, să zicem). Totuși, de multe ori, oamenii de știință sunt tentați să conchidă, pe baza unor astfel de descoperiri, că este foarte probabil ca respectivul rezultat să nu fi apărut pur și simplu în mod întâmplător, printr-un hazard, ci, mai degrabă, ca urmare a unui factor causal, ori unui alt tip de corelație semnificativă. Însă acest raționament, deși prevalent în anumite domenii, este extrem de îndoielnic din motivele semnalate mai sus de Bayes. Dacă probabilitatea anterioară ca anumite rezultate să se producă altfel decât printr-o simplă întâmplare este extrem de scăzută,

atunci nici măcar faptul că respectivele rezultate sunt extrem de improbabile nu poate face ca această probabilitate să crească. Dacă extrag șapte litere dintr-o pungă cu piese de Scrabble și le așez cu fața în jos pe masă într-un șir, după care le întorc rând pe rând cu fața în sus, rezultatul pe care îl obțin (de pildă, PQAERTU) va fi unul foarte improbabil. Aș putea repeta operațiunea timp de o sută de ani fără să mai obțin măcar o dată același rezultat. Cu toate astea, la mijloc nu a fost decât purul hazard. De fapt, în situația descrisă, *orice altă* combinație de litere ar fi fost la fel de improbabilă, așa că nu am de ce să conchid că trebuie să existe în joc un mecanism neîntâmplător, responsabil de apariția rezultatului pe care l-am obținut. Un atare raționament ar fi exact de felul celor ce îi motivează pe feluriții nebuni ai zilelor noastre să încerce să demonstreze, de pildă, că distribuția vocalelor din piesele lui Shakespeare se explică cel mai bine prin ipoteza că autorul lor încerca de fapt să scrie Numele Fiarei de 666 de ori. Pe scurt, faptul că am obținut un anumit rezultat foarte improbabil nu e niciodată suficient pentru a ne determina să-i căutăm o explicație specială. Dacă este să credem că respectivul rezultat nu se datorează purei întâmplări, avem nevoie de un temei suplimentar. Mecanismul hazardului este la fel de eficient în a genera improbabilități ca și cel al proiectului inteligent.

EXPLICAȚII ȘI PARADIGME

Inducția este un proces în cadrul căruia presupunem că lucrurile și fenomenele ce fac parte din sfera experienței noastre sunt reprezentative pentru felul în care arată lumea dincolo de această sferă. Cu alte cuvinte, este un proces de proiecție sau de extrapolare, ce face parte din încercarea noastră generală de a ne extinde limitele cunoașterii și înțelegerii. În cadrul acestei ultime secțiuni, a capitolului de față, aș dori să vorbesc despre câteva dintre tipurile de raționament implicate în această încercare.

Să presupunem că avem de-a face cu un sistem complex. Este vorba despre diverși factori ce par a interacționa. Putem afla mai multe despre interacțiunile acestor factori examinând diversele schimbări și variații ce se petrec la nivelul sistemului. Mai mult, putem controla felul în care aceste variații se influențează reciproc, astfel încât să descoperim corelații stabile. Legea lui Boyle, conform căreia presiunea unei mase date de gaz este invers proporțională cu volumul acesteia la o temperatură constantă, este un bun exemplu în acest sens. Aceasta este o lege pur *empirică*. Experiența noastră ne spune că este adevărată, astfel încât o considerăm valabilă și într-o sferă mult mai largă decât cea la care

avem acces imediat. Cercetătorii din alte discipline ar fi extrem de mulțumiți dacă ar putea ajunge la astfel de generalizări. În domeniul economiei, de pildă, se fac numeroase tentative de a determina în mod *corect* și *precis* elementele unui sistem economic și relațiile dintre ele, însă acest lucru se dovedește adesea deosebit de dificil. E nevoie de multă măiestrie și pricepere, iar cele mai multe încercări sfârșesc prin eșecuri răsunătoare. Tîndem să uităm că același lucru a fost la un moment dat valabil și în cazul științelor fizice. A fost nevoie, de pildă, de un secol întreg de eforturi susținute pentru ca oamenii de știință să își dea seama că energia este acea proprietate a unui sistem mecanic a cărei conservare ne permite să prezicem comportamentul respectivului sistem. Acesta este un fapt istoric, pe care profesorii de știință ar trebui pedepsiți să îl scrie de o sută de ori pe tablă atunci când îi califică drept „stupizi” pe elevii care nu l-au înțeles din prima.

Atunci când un economist dispune de o relatare cu privire la variabilele economice relevante și la relațiile dintre acestea, am putea considera expunerea lui drept un *model economic*. Dar chiar și în cazul în care ne aflăm în posesia unui astfel de model, este posibil să avem încă sentimentul că nu înțelegem exact ce se petrece. Astfel, de pildă, Isaac Newton (1642–1727) a oferit încă de timpuriu o lege potrivit căreia atracția gravitațională dintre corpuri este o funcție a masei acestora, precum și a distanței dintre ele, mai precis celebra lege a pătratelor inverse. Însă atât el, cât și contemporanii săi, simțeau că această lege nu îi ajută să înțeleagă câtuși de puțin *de ce* gravitația funcționează în acest fel. Același lucru este valabil și în cazul legii lui Boyle: câtă vreme dispunem doar de ea, putem spune că știm câte ceva despre sistemul respectiv, însă nu înțelegem cu adevărat *de ce* acel sistem se comportă așa cum o face. Altfel spus, care este motivul pentru care presiunea variază invers proporțional cu volumul? Și dacă este adevărat că acest lucru se întâmplă mereu, care este explicația acestui fapt? Și, mai mult, de ce este important ca temperatura să fie constantă?

La aceste întrebări s-a putut răspunde pe baza unui *model* științific, într-un sens mai robust al acestui termen. În cadrul teoriei cinetice, gazele sunt înțelese ca volume ale moleculelor în mișcare. Presiunea este rezultatul impactului acestor molecule asupra pereților containerului. Atunci când temperatura crește, moleculele încep să se miște mai repede. Odată ce înțelegem gazul în acest fel, putem spune că avem la îndemână un *mecanism* pe baza căruia putem deriva, cu ajutorului unui set de presupoziii adecvate, legi empirice precum cea a lui Boyle.

Însă identificarea unui astfel de mecanism nu reprezintă o soluție la problema inducției. Presupozitia că elementele dintr-un mecanism au un

comportament continuu și uniform este și ea, în egală măsură, o proiecție sau o extrapolare bazată pe experiența trecută. Totuși, un astfel de mecanism reduce numărul de asumptions independente pe care suntem nevoiți să le facem. Bazându-ne pe doar câteva proprietăți ale lucrurilor și pe interacțiunile dintre ele, putem explica alte elemente. Altfel spus, asumând existența unor factori stabili, putem formula explicații cu privire la celelalte componente. Pe această idee se bazează, de altfel, idealurile științifice de *simplitate* și de *putere explicativă*.

Dar care anume sunt lucrurile pe care le putem considera drept „mecanisme” satisfăcătoare? Să fie vorba, oare, despre acele lucruri pe care le înțelegem în mod „clar și distinct”? Sau poate despre altceva? Răspunsul la această întrebare deschide unul dintre cele mai fascinante capitole ale gândirii moderne. Suntem înclinați, aproape cu toții, să credem că există tipuri de sisteme pe care le înțelegem mai bine decât pe altele. Pentru mulți dintre noi, anumite procese cauzale – cum ar fi cele prin care un anumit obiect este mutat sau împins dintr-un loc în altul – par a fi foarte ușor inteligibile, în timp ce altele – cum ar fi acțiunea la distanță sau efectele minții asupra corpului – sunt profund misterioase. De fapt, până la Hume, aproape toți oamenii erau de această părere, inclusiv filosofi și savanții din domeniul științelor naturii, printre care și Newton. Așa cum am văzut, cu toții considerau că putem dispune de o cunoaștere *a priori* cu privire la ce anume cauzează ce, ba chiar mai mult, cu privire la ce anume *nu poate* cauza ce. Până și Newton credea că e limpede că atracția gravitațională nu poate fi o acțiune la distanță. În opinia lui, chiar și cel mai mare nerod și-ar fi putut da seama că, dacă Soarele exercită o atracție asupra Pământului, acest fapt se datorează doar faptului că cele două corpuri cerești sunt legate printr-un soi de înlănțuire. Altfel spus, cauzalitatea trebuie să conștie într-o serie de „trageri și împingeri”:

*Ideea că gravitația ar putea fi o proprietate innăscută, inerentă și esențială a materiei, în așa fel încât un corp să poată acționa de la distanță asupra altuia in vid, fără mijlocirea vreunui alt lucru prin care forța și acțiunea primului să i se transmită celui de-al doilea, mi se pare atât de absurdă încât nu cred că vreun om înzestrat cu o facultate rațională cât de cât competentă în chestiuni filosofice i-ar putea cădea pradă vreodată*⁷⁰

⁷⁰ Acest pasaj este extras dintr-o scrisoare a lui Newton către Bentley. Am preluat citatul din Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, p. 61.

Pare, desigur, absolut „evident pe cale rațională”, „clar și distinct” sau „*a priori*”, că un corp nu poate acționa într-un loc în care nu se găsește! Încă mai gândim așa atunci când încercăm, de pildă, să demonstrăm doar pe baza rațiunii pure că Universul trebuie să fie creația unei divinități. Presupunem că știm ce fel de lucru *trebuie* să cauzeze un anumit efect și ce alte lucruri *nu* l-ar putea cauza.

Însă Hume dă o lovitură de răsunet acestui tip de raționalism:

Voi îndrăzni să afirm, ca un principiu general care nu admite nicio excepție, că o cunoaștere a acestei relații nu este dobândită, în nicio împrejurare, prin raționamente a priori, ci ia naștere în întregime din experiență, când găsim că anumite obiecte particulare sunt alăturate mereu unele altora. Să presupunem că unui om, a cărui rațiune naturală și înzestrare ar fi considerabile, îi este prezentat un obiect; dacă acel obiect este pe de-a-ntregul nou pentru el, nu va fi în stare nici chiar prin cea mai precisă examinare a calităților sale sensibile să descopere vreuna din cauzele sau efectele lui. Adam, deși se presupune că facultățile lui raționale au fost, la început, perfecte, nu ar fi putut deriva din fluiditatea și transparența apei că l-ar sufoca sau din lumina și căldura focului că acesta l-ar arde”⁷¹

Și, ca orice bun psiholog, Hume ne oferă și o explicație a prejudecății cum că am putea raționa pe cale *a priori* cu privire la cauze și efecte:

Ne inchipuim că, dacă am fi aduși deodată pe această lume, am putea de la început să deducem că o bilă de biliard va comunica mișcarea alteia prin impuls și că nu ar fi fost nevoie să așteptăm evenimentul pentru a ne pronunța cu certitudine asupra lui. Influența obișnuinței este de asemenea natură încât, acolo unde ea este mai puternică, nu numai că acoperă ignoranța noastră naturală, dar se și ascunde pe ea însăși și pare să nu intervină, tocmai fiindcă acționează în cel mai înalt grad”⁷²

Hume știa foarte bine că filosofi și oamenii de știință din vremea sa năzuiau să pătrundă în „însăși esența” legilor naturii, pentru a căpăta o cunoaștere de tipul celei geometrice sau algebrice, care să le permită să înțeleagă de ce toate fenomenele din natură se desfășoară potrivit unor tipare tot atât de necesare și de certe ca acelea din matematică. Cu alte cuvinte, acești filosofi și savanți căutau un ideal cartezian de înțelegere „clară și distinctă” a temeiurilor pentru

⁷¹ Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, IV, Partea 1, p. 107.

⁷² *Ibid.*, IV, Partea 1, p. 108.

care lucrurile sunt ceea ce sunt. Potrivit lui Hume, acest ideal este unul iluzoriu. Orice ar face, oamenii de știință nu îl vor atinge niciodată.

Este bine să ne amintim, în acest context, că după publicarea lucrării lui Newton, *Principia Mathematica* (1687), lucrare în care acesta scotea la iveală legile mișcării, mulți dintre oamenii de știință ai vremii au fost dezamăgiți. Așa cum am văzut deja, ei așteptau o teorie despre *esența* atracției gravitaționale, altfel spus, o teorie despre ce *este*, nu despre ce *face* ea. Însă Newton nu le spunea decât cum se comportă respectiva forță, mai precis, cum accelerează două corpuri în deplasarea lor unul spre celălalt. Potrivit lui Hume, acesta este, de altfel, și *singurul lucru* pe care îl poate face vreodată știința, orice alt ideal pe care și l-ar asuma fiind incoerent. În pasajul de mai jos, prin „filosofi” Hume se referă la oamenii de știință, în timp ce termenul „filosofie a genului natural” desemnează ceea ce astăzi am numi „științele naturii” (în special fizica și chimia):

Aici putem descoperi și motivul pentru care niciun filosof rațional și modest n-a pretins vreodată să stabilească acea cauză ultimă a oricărei acțiuni a naturii sau să arate, în mod clar, acțiunea acelei puteri care produce vreun efect anume în Univers. Se recunoaște că efortul suprem al rațiunii umane este acela de a reduce principiile care generează fenomene naturale la o simplitate mai mare și de a reduce multitudinea efectelor particulare la câteva cauze generale, cu ajutorul raționamentelor întemeiate pe analogie, experiență și observație. Cât privește însă cauzele acestor cauze generale, vom încerca în zadar să le descoperim și nu vom fi în stare niciodată să ne găsim mulțumirea printr-o anumită explicație a acestora. Aceste ultime resorturi și principii sunt cu totul inaccesibile curiozității umane și cercetării. Elasticitatea, gravitația, coeziunea părților, comunicarea mișcării prin impuls sunt probabil cauzele și principiile ultime pe care le vom descoperi vreodată în natură; și ne putem considera destul de fericiți dacă, prin cercetări și raționamente precise, ne vom putea ridica de la fenomenele particulare până la sau aproape de aceste principii generale. Cea mai perfectă [filosofie a genului natural] nu face decât să îngreuească încă puțin neștiința noastră.⁷³

Avem de-a face aici cu o splendidă respingere a idealului raționalist, al cărui loc este luat în schimb de sisteme *mai muli sau mai puțin familiare*. Câtă vreme unele dintre aceste sisteme ne sunt confortabile și utile, le luăm drept „paradigme” sau sisteme de referință în raport cu care le comparăm pe celelalte. În funcție de ele, decidem care explicații sunt satisfăcătoare și care nu. Însă în lipsa idealului raționalist, ne dăm seama că aceste sisteme de referință sunt

⁷³ *Ibid.*, IV, Partea 1, p. 110.

ele inele supuse schimbării. Din moment ce am înlocuit „rațiunea” cu „obiceiul și deprinderea”, nu este oare adevărat că obiceiurile și deprinderile se pot modifica? Potrivit celebrului filosof al științei Thomas Kuhn (1922–1996), răspunsul trebuie să fie unul afirmativ.⁷⁴ Știința „normală” se desfășoară în lumina anumitor paradigme și presupozitii cu privire la tipurile de explicații pe care putem spera să le formulăm. Uneori apar însă și perioade de știință revoluționară, în care înseși aceste paradigme sunt puse sub semnul întrebării. Istoria științei trebuie văzută, de fapt, ca „o serie de interludii pașnice, punctată de revoluții intelectuale violente”. În urma revoluțiilor, criteriile pe baza cărora judecăm diverse moduri de a explica lumea drept satisfăcătoare sau inadecvate se modifică.

Este destul de ușor să ne tulburăm la auzul unor astfel de idei, interpretându-le ca pe un soi de teorie „relativistă”: unii oameni au „paradigmele” lor, alții au altele, și nimeni nu poate spune care paradigmă e mai bună. Această interpretare este însă nejustificată. Există paradigme mai bune și paradigme mai puțin bune. Într-o paradigmă mai veche, cerul era reprezentat ca un vâl opac cu mii de găuri în el, prin care putem vedea frânturi din Rai. Cu toții considerăm că dispunem astăzi de o mai bună înțelegere a fenomenelor cerești. Valoarea fiecărei paradigme poate fi testată, iar unele dintre ele pur și simplu nu trec testul.

Să presupunem că este adevărat că abordăm în mod inevitabil lumea prin prisma unui anumit set de categorii, parțial inculcat de cultura și de istoria în care ne-am format. Totuși, nu reiese de aici că toate seturile de categorii posibile sunt la fel de „bune”. La unele dintre ele am renunțat din motive foarte bine întemeiate. Mediul științific este, cel puțin ideal vorbind, un mediu în care procesele constante de experimentare, predicție și testare filtrează, în cele din urmă, ideile proaste. Doar cele ce supraviețuiesc acestor procese sunt preluate de generațiile ulterioare de cercetători. Aceasta nu înseamnă, desigur, că mediile științifice actuale sunt întru totul la înălțimea acestui ideal: știința dă și ea dovadă, în orice epocă, de prejudecăți, distorsiuni și de ochelari de cal. Important este însă că procesele pe care se bazează ea conțin în sine propriile mecanisme de corecție. Ne putem aminti, în acest context, de discuția noastră din cadrul Capitolului unu, în care l-am criticat pe Descartes pe motiv că nu ținea seamă de natura „autoreglatorie” a simțurilor, prin intermediul căreia putem detecta iluziile. În mod asemănător, știința conține mecanismele de care are nevoie pentru a-și corecta propriile iluzii. De aici și marea ei glorie. În

⁷⁴ Opera de căpătâi a lui Kuhn se intitulează *Structura revoluțiilor științifice* și a fost publicată în anul 1962.

schimb, activitățile intelectuale lipsite de astfel de capacități autocorective – și am putea cita aici exemplul psihanalizei, al teoriilor politice mărețe, al științei alternative („new age”) sau al teoriilor creaționiste – nu au de ce să ne stărnească interesul.

Pe parcursul acestui capitol, am analizat împreună câteva dintre cele mai importante elemente pe care se bazează argumentele și raționamentele noastre. Am examinat, mai întâi, câteva dintre ideile ce stau la baza logicii formale, apoi am distins câteva dintre procesele raționamentului inductiv și am reflectat pe marginea felului în care depind ele de credința noastră primară în uniformitatea naturii. Ne-am făcut, de asemenea, o idee despre cum trebuie să ne gândim la probabilități. În fine, am examinat câteva dintre procesele prin care ajungem să formulăm modele și explicații ale universului și am descoperit că avem suficiente motive să ne îndoim de raționamentele *a priori* cu privire la cauze și efecte. Toate aceste lucruri ne oferă niște unelte foarte bune în încercarea de a ne gândi mai profund la lume și la locul pe care îl ocupăm în ea.

Capitolul șapte

Lumea

Pe parcursul celor șase capitole de până acum, ne-am aplecat asupra tot atâtor arii problematice ale gândirii umane: mai precis, am investigat idei și întrebări despre posibilitatea noastră generală de a ne încrede în cunoștințele pe care le dobândim, despre relația dintre minte și corp, despre raportul dintre libertate și determinare, despre sine, despre Dumnezeu și despre ordinea naturii. Toate acestea reprezintă domenii de reflecție recunoscute pentru gradul lor de dificultate, în care ne este adesea greu să ne dăm seama cum ar trebui să gândim corect sau cum am putea discerne adevărata structură a ideilor noastre. Ne-am putea aștepta ca, prin comparație, întrebările și meditațiile referitoare la lumea înconjurătoare să pară relativ neproblematică. Și totuși, pe parcursul acestui capitol vom vedea că, în anumite arii ale cunoașterii noastre despre lume, cea mai mică doză de reflecție este suficientă pentru a da naștere unor mari dificultăți.

CULORI, MIROSURI, SUNETE, CALITĂȚI TACTILE ȘI GUSTURI

Haideți să pornim de la următorul paragraf din opera unui ilustru contemporan al lui Descartes, marele fizician Galileo Galilei (1564–1642):

Așadar, susțin că ori de câte ori încerc să concep vreo substanță materială sau corporală, simt imediat nevoia să o gândesc ca pe un lucru mărginit, cu o formă sau alta; ca pe un lucru mare sau mic, în raport cu altele de același fel și care în orice moment se află într-un anume loc bine determinat; ca pe un lucru aflat în mișcare sau în repaus, care atinge sau nu un alt corp și care se găsește în număr de unul sau de mai multe. Oricât de mult mi-aș încorda imaginația, nu reușesc deloc să separ o astfel de substanță de condițiile enumerate mai sus. În schimb, mintea mea nu se simte nicidecum silită să conceapă drept adaosuri necesare și alte aspecte, cum ar fi acela că lucrul cu pricina este alb sau roșu, amar sau dulce, zgomotos sau silențios, frumos sau urât mirositor. Fără călăuza simțurilor, rațiunea sau imaginația nu ar ajunge niciodată, probabil, să descopere astfel de calități. Prin urmare, găsesc că gusturile, mirosurile, culorile, precum și altele asemenea, nu sunt decât niște simple nume în raport cu obiectul în care

le așezăm, nume ce rezidă pe de-a-ntregul în conștiința noastră. Ca atare, dacă într-o zi toate viețuitoarele ar dispărea cu desăvârșire, toate aceste calități ar fi, pur și simplu, șterse și anihilate.⁷⁵

În acest paragraf, Galilei dă glas unei distincții între ceea ce numim de obicei „calități primare” și „calități secundare” ale lucrurilor materiale. Calitățile secundare sunt cele ce fac obiectul imediat al simțurilor: culori, gusturi, sunete, mirosuri și proprietăți tactile. Potrivit lui Galilei, toate acestea „își au sediul” exclusiv în mintea animalului senzitiv (adică înzestrat cu facultatea percepției). Mai mult, în opinia lui Descartes nu avem niciun motiv să presupunem că ele s-ar „asemăna” în vreun fel cu elementele din natură ce le stau drept cauze, de pildă, în cazul culorilor, cu impactul fotonilor asupra globului ocular.

De altfel, Descartes avea și el o părere foarte proastă despre capacitatea simțurilor de a transmite adevăruri (să ne reamintim, în acest sens, imaginea bilei de ceară din Capitolul unu):

Constat că am fost deprins să răstorn, în aceasta și în multe altele, rânduiala firii, anume folosindu-mă de percepțiile simțurilor – percepții ce de fapt mi-au fost date de natură spre a înștiința [mintea] cu privire la cele ce sunt priincioase ori dăunătoare compusului a cărui parte [mintea] este, iar întru atât ele sunt indeajuns de limpezi și distincte – folosindu-mă de ele ca de un soi de criterii sigure, spre a lămurii în chip nemijlocit esența corpurilor așezate în afara noastră, cu privire la care totuși ele nu ne dau de înțeles decât în chip foarte întunecat și tulbure⁷⁶

Unul dintre exemplele sale preferate este acela al modului în care percepem o senzație de durere ca fiind localizată în picior, după ce „spiritele animale” și-au condus energia, „inflamarea lor arzătoare”, de-a lungul nervilor până la creier. Dumnezeu a proiectat acest întreg aparat astfel încât mintea să primească cea mai bună senzație cu putință (să ne amintim, din nou, de „bunul plac” al lui Dumnezeu, despre care am vorbit în Capitolul doi). Am putea spune că respectiva „mișcare” a creierului ar fi putut transmite minții și o altă senzație, însă „nimic altceva nu ar fi contribuit în aceeași măsură la bunăstarea continuă a corpului”. Cu alte cuvinte, dacă Dumnezeu ar fi făcut în așa fel încât eu să interpretez acea mișcare a creierului ca pe un lucru ce semnalează, de pildă, o perturbare la nivel cerebral, atunci nu aș fi avut reacția de a-mi retrage piciorul și de a-l feri, astfel, de pericolul la care era expus. Merită să observăm, în

⁷⁵ Galileo, *The Assayer*, in *Discoveries and Opinions of Galileo*, p. 274.

⁷⁶ Descartes, *Meditații despre filosofia primă*, Meditația a VI-a, p. 62.

acest context, că viziunea propusă aici de către Descartes implică o respingere a epifenomenalismului: dacă îmi pot mișca piciorul cu repeziciune, acest lucru se întâmplă *pentru că* în mintea mea au loc diverse fenomene. Dacă, în schimb, planul mental ar fi fost inert din punct de vedere cauzal, Dumnezeu ar fi putut lăsa ca fenomenele din mintea noastră să se desfășoare absolut oricum, fără ca acest lucru să ne afecteze în vreun fel bunăstarea.

Limbajul oarecum straniu și învechit al lui Descartes ascunde, de fapt, o idee surprinzător de modernă. Substituindu-i lui Dumnezeu procesul natural al evoluției, am putea formula această idee după cum urmează. Pentru a se putea dezvolta în mod optim, orice viețuitoare trebuie să poată acumula informații despre mediul înconjurător, care să corespundă nevoilor sale. În acest scop, informațiile respective trebuie să fie de natură a stimula respectiva viețuitoare să acționeze în felul potrivit. Spre exemplu, atunci când un animal de pradă se apropie, sunt necesare informații care să activeze un comportament adecvat: fuga. Însă atâta timp cât această funcție este îndeplinită în mod corespunzător, nu contează câtuși de puțin ce fel de experiențe mentale are respectiva viețuitoare. În cazul în care animalul de pradă ce o amenință calcă pe o crenguță, este posibil ca „mișcările” pe care acest eveniment le produce în urechea ei să o facă să perceapă un sunet foarte puternic, ori unul discordant, sau poate o armonie, o notă foarte înaltă, ba chiar, în definitiv, un miros foarte neplăcut: câtă vreme viețuitoarea noastră percepe ceva ce o sperie și o pune pe fugă, simțurile ei și-au făcut datoria. Așadar, simțurile ne oferă doar informații „tulburi”, spre deosebire de ideile clare și distincte ale lui Descartes.

În acest fel, Dumnezeu scapă basma curată. Dacă ne întrebăm de ce simțurile ne înșală uneori, făcându-ne să credem că proprietăți precum culorile există în afara noastră, cu toate că acest lucru nu este adevărat, răspunsul la o astfel de întrebare vine în două etape. Mai întâi, Dumnezeu a creat „cel mai bun sistem cu putință” pentru producerea unei senzații care să contribuie la conservarea unei persoane sănătoase. Într-adevăr, simțurile ne pot înșela, după cum am văzut și mai devreme. Însă Descartes insistă că nu Dumnezeu sau natura, ci *noi înșine* suntem responsabili pentru felul în care interpretăm greșit datele furnizate de simțuri, în măsura în care nu le corectăm prin intermediul intelectului. Cu alte cuvinte, nu ar trebui să ne tratăm simțurile ca pe niște surse capabile să ne transmită informații fără echivoc despre proprietățile reale ale lucrurilor, întrucât aceasta ar însemna să luăm drept clare și distincte anumite date ce sunt, în realitate, tulburi și confuze.

Așadar, cu ce fel de imagine despre lume rămânem atunci când ne folosim de mijloacele intelectului, în încercarea de a ne ridica la un nivel mai înalt de abstracțiune și de a ne îndepărta, astfel, de simțuri? Ca matematician, Descartes

considera că proprietatea reală a acelor lucruri pe care el le numea „res extensa” este aceea a întinderii în spațiu, așa cum o sugerează și numele, de altfel. Toate celelalte nu reprezintă decât o „umplutură” senzorială, posibil iluzorie, a spațiului, formată din proprietăți precum culorile și calitățile tactile, despre care, la fel ca Galilei, Descartes considera că și-ar avea adevăratul sediu în mintea noastră. Așadar, pe lângă consfințirea dualismului minte/corp, Descartes și contemporanii săi sunt responsabili și de propovăduirea unui alt tip de dualism, bazat pe o separare clară între felul în care ni se prezintă nouă lumea („imaginea manifestă”) – drept un tărâm familiar și confortabil, plin de culori, căldură, mirosuri și sunete – și felul în care este ea constituită în mod obiectiv sau absolut („imaginea științifică”) – mai precis, o lume alcătuită doar din particule și forțe fizice, răspândite pe nesfârșita întindere a cosmosului.

De ce să credem că știința elimină culorile și toate celelalte calități sensibile pentru a le circumscrie mentalului? Cel mai convingător argument pare a fi unul bazat pe ideea relativității percepției. De obicei, termenul „relativism” ne face să ne gândim la o anumită amenințare sau tentație, caracteristică filosofiei morale, mai precis la acele cazuri în care suntem neplăcut familiarizați cu modul în care anumite situații apar în mod diferit unor oameni diferiți. Însă tipul de relativism ce pare a ieși la lumină aici este unul mult mai general. Am putea construi următorul argument bazat pe ideea relativității gusturilor, mirosurilor, culorilor, sunetelor și calităților tactile:

Să presupunem că un anumit element sau obiect din lume îi apare unui observator O ca având un anumit miros, o anumită culoare etc. Felul în care miroase (etc.) respectivul obiect este o funcție a structurilor senzoriale de care dispune O. Așadar, va exista sau ar putea exista un alt observator O*, înzestrat cu un aparat senzorial diferit, căruia același element sau obiect din lume îi va mirosi (etc.) în mod diferit. Atât O cât și O* pot fi însă la fel de bine adaptați mediului înconjurător, ambii trăind vieți perfect eficiente. Ca atare, nu există niciun temei pentru a spune că numai unul dintre cei doi observatori percepe adevăratul miros (etc.) al obiectului. Prin urmare, nu se poate spune că ar exista o singură configurație corectă a mirosurilor (etc.) în lume. În concluzie, mirosurile (etc.) trebuie concepute ca fiind pe de-a-ntregul dependente de minte.

Acest raționament, întâlnit deja la mai mulți dintre gânditorii Antichității, a revenit în centrul atenției filosofice prin secolul al XVII-lea. Putem face mai multe observații cu privire la el.

În primul rând, concluzia argumentului nu depinde de existența actuală a unui observator O*. Este suficient să putem arăta că o astfel de ființă – una cu o

receptivitate foarte diferită la culori sau al cărei sistem auditiv percepe sunete de alte frecvențe, ori poate chiar cu totul alt tip de energie – *ar putea exista*. Desigur, argumentul devine mai sugestiv atunci când putem cita exemple reale. Orice om care a avut vreodată un câine trebuie să-și fi dat seama cât de diferit și de bogat este universul de mirosuri în care trăiește acest animal față de al nostru. Tot așa, mulți dintre noi își amintesc, probabil, cât de diferit era gustul berii sau al vinului prima dată, înainte de a ne fi obișnuit cu el. Este clar că există experiențe senzoriale diferite: pentru început, trebuie spus că toate mamiferele, cu excepția câtorva primate, nu posedă capacitatea de a distinge culori. Apoi, există diverse substanțe (cum ar fi fenil-tioureea) pe care foarte mulți oameni le percep ca fiind extrem de amare, în timp ce alții le găsesc a fi complet insipide. Și așa mai departe.

Însă chiar făcând abstracție de aceste exemple reale, este ușor să ne dăm seama că ar putea exista forme de viață care să se descurce foarte bine în mediul înconjurător chiar dacă ar fi dotate cu un „echipament” senzorial diferit. Unii oameni își reglează televizoarele în așa fel încât altora culorile le par mult prea stridente sau prea vii. Totuși, scenele pe care le văd pe ecran sunt aceleași.

Cea de-a doua premisă a raționamentului pare și ea la fel de incontestabilă, dând glas unor cunoștințe relativ certe despre lume. Știm, de pildă, că există anumite condiții în care percepem în mod diferit gustul alimentelor. Când suntem răciți, ne pierdem în mare parte capacitățile olfactive. Cunoaștem, de asemenea, destul de multe lucruri despre mecanismele senzoriale ce stau la baza percepției culorilor, fiind vorba, așa cum am văzut în Capitolul doi, despre trei tipuri diferite de receptori la nivelul ochiului. Mai știm, de pildă, și că liliecii se deplasează pe baza unor semnale acustice inaccesibile aparatului nostru senzorial.

Ca atare, concluzia inițială pare inevitabilă. Să ne gândim, spre ilustrare, la următoarea analogie: două televizoare recepționează același semnal, însă imaginea pe care o afișează depinde și de alcătuirea lor internă. Prin urmare, pot exista (și, desigur, există) televizoare care furnizează imagini diferite pe baza aceluiași semnal.

Următoarea premisă a raționamentului, deși adesea ignorată în cadrul discuțiilor pe tema relativismului din domenii precum etica, este totuși de o importanță crucială. Ea nu poate lipsi din niciun argument care încearcă să stabilească o concluzie de genul ultimei propoziții din raționamentul de mai sus. Nu ne putem mulțumi pur și simplu să remarcăm că diverși observatori pot percepe lumea în moduri foarte diferite, întrucât această posibilitate este compatibilă, totuși cu ipoteza conform căreia doar unul dintre acești observatori are percepțiile *corecte*. Din nou, analogia cu televizoarele ne poate ajuta să

clarificăm această idee. Cineva ar putea gândi în felul următor: sigur, imaginile pe care diverse televizoare le afișează, ca răspuns la același semnal, pot varia. Atunci când un televizor nu este compatibil cu un anumit tip de semnal, de pildă, s-ar putea să ne arate doar purici. Însă aceasta nu înseamnă decât că respectivul televizor nu poate recepta o anumită informație care *există* în mod obiectiv, fiind transmisă prin intermediul semnalului. Nimeni nu poate susține că informația nu ar exista deja, independent de aparatul care o receptează, pur și simplu pentru că acesta nu reușește să o decodifice așa cum trebuie. De pildă, dacă transmițătorul emite discursul inaugural al președintelui, un aparat care ne arată doar purici se comportă pur și simplu mai prost decât unul care ne prezintă respectivul discurs. Nu putem spune în niciun caz că cele două televizoare se comportă la fel de bine, doar că în moduri diferite. Însă tocmai aceasta este concluzia pe care încearcă să o stabilească argumentul bazat pe ideea relativității. Așadar, raționamentul nostru are o hibă.

Raționamentul ar avea o hibă dacă nu ar exista și premisa că două viețuitoare înzestrate cu aparate senzoriale diferite pot trăi vieți la fel de funcționale și de bine adaptate mediului înconjurător. Acest pas din raționament închide golul semnalat mai sus, ccrându-ne să ni-i imaginăm pe cei doi observatori ca pe niște ființe cu capacități adaptative egale. Pentru un filosof ca Descartes, o astfel de idee s-ar susține pe considerente teologice. Pentru noi, în schimb, ea poate primi și o explicație evoluționistă. Viețuitoarele care nu pot dobândi genul de informații de care au nevoie pentru a putea trăi, pur și simplu nu supraviețuiesc. Așadar, spre deosebire de cele două televizoare din exemplul de mai devreme, O și O* se pot descurca la fel de bine în lume, cu toate că trăiesc experiențe senzoriale complet divergente (aud, văd, simt mirosuri, gusturi și atingeri în moduri total diferite). Această egalitate la nivelul capacităților de adaptare sugerează, după cum avea să afirme mai târziu Russell, că ar fi o dovadă de „favoritism” din partea noastră să susținem că doar unul dintre aceste moduri de reprezentare a lumii este mai bun decât toate celelalte.⁷⁷

Totuși, această premisă bazată pe ideea unei egale adaptabilități s-ar putea să nu fie suficientă. Am putea gândi problema în felul următor. Câinii, de pildă, sunt cu siguranță niște animale foarte bine adaptate, aparatul lor senzorial permițându-le să își satisfacă țelurile și nevoile naturale. Să distingem însă între diversele dimensiuni ale experienței senzoriale. Câinii se bucură de un simț olfactiv extraordinar. Să admitem deci că ei pot mirosi lucruri la care noi nu avem

⁷⁷ Russell formulează foarte succint această acuzație de „favoritism” în Capitolul 1 al cărții sale intitulate *Problemele filosofiei*.

nici un acces olfactiv. Cu alte cuvinte, câinii sunt niște „autorități” în domeniul mirosurilor. Pe de altă parte, ei sunt complet acromați și, ca atare, nu pot fi „autorități” și în domeniul culorilor. Noi, oamenii, suntem capabili să deosebim cu mai multă finețe între diferite obiecte, din punct de vedere al nuanței sau al luminozității, decât câinii. Capacitatea noastră de a percepe culori servește exact acestui scop. Atunci, de ce să nu spunem că adevăratele culori sunt acelea pe care le percep viețuitoarele al căror simț vizual este cel mai bine adaptat? Și, în mod similar, că adevăratele mirosuri sunt acelea pe care le percep viețuitoarele cel mai bine adaptate din punct de vedere olfactiv? Dacă putem face astfel de afirmații, înseamnă că argumentul bazat pe ideea de relativitate nu mai este unul concludent.

Se pare că am descoperit, așadar, o hibă în argumentul formulat mai de vreme. Pentru a remedia problema, avem nevoie de o premisă mai puternică. O posibilă cale ar fi să tratăm cele cinci dimensiuni senzoriale (văzul, auzul, mirosul, gustul și atingerea) rând pe rând. În acest caz, am avea cinci argumente separate, premisa crucială a fiecăruia dintre ele fiind ceva de genul:

Atât O cât și O^* pot trăi vieți la fel de eficiente, ambii fiind la fel de bine adaptați mediului înconjurător din punct de vedere al dimensiunii senzoriale D .

Dacă acceptăm această reformulare, restul argumentului pare a merge ca uns. Temeiul pe care se sprijină ultimul pas este destul de evident. Să ne gândim din nou la exemplul fenil-tioureei. E clar că această substanță nu poate fi în mod intrinsec atât amară cât și insipidă. În mod asemănător, nu putem spune nici că lumea ar conține tot atâtea mirosuri câte aparate senzoriale diferite, adaptate pentru a percepe doar anumite combinații sau concentrații de molecule ori lipsa acestora. O astfel de lume ar conține un număr infinit de mirosuri coexistente, întrucât variațiile posibile la nivelul configurației analizatorilor sunt practic nelimitate.

Rezultatul acestui argument este o doctrină ce poate fi numită „idealism cu privire la calitățile secundare”. Ea coincide cu viziunea lui Galilei, potrivit căreia calitățile ce fac obiectul imediat al experienței senzoriale își au adevăratul sălaș „în mintea umană”.

SĂNĂTOSUL SIMȚ COMUN

De altfel, nici Descartes, nici mulți dintre succesorii săi nu găseau nimic rău în această idee. După cum am văzut deja, Descartes se bizuia oricum pe capacitatea „rațiunii” de a-l informa cu privire la proprietățile reale ale obiectelor, așa încât nu era preocupat de aspectele iluzorii ale lumii aparențelor, de faptul că anumite proprietăți, cum ar fi culorile, țin mai degrabă de noi decât de lucrurile pe care le percepem. În cadrul filosofiei de limbă engleză, această viziune carteziană a fost consfințită de către John Locke.

Locke era foarte explicit în această privință. În opinia sa, există:

*calități originare sau primare ale corpului, pe care cred că le putem observa producând în noi idei simple, adică soliditatea, întinderea, forma, mișcarea sau starea de repaus și numărul.*⁷⁸

De asemenea, există și

acele calități care, la drept vorbind, nu sunt nimic în obiectele înseși decât puterile pe care le au obiectele de a produce în noi diferite senzații cu ajutorul calităților lor primare, adică prin mărimea, forma, structura și mișcarea părților lor imperceptibile, cum sunt culorile, sunetele, gusturile etc., calități pe care eu le numesc secundare

În această viziune, avem de-a face, pe de-o parte, cu lumea așa cum este ea concepută de către știință sau, cel puțin, de către știința epocii în care trăia Locke, mai precis, cu un univers alcătuit din particule minuscule, care se alătură una alteia pentru a da naștere unor corpuri mai mari, fiecare având proprietăți primare, științifice. Aceasta este imaginea științifică. De cealaltă parte avem imaginea manifestă: aceea a unei lumi pline de culori, mirosuri, gusturi, sunete și calități tactile, așa cum percepem noi, de fapt, universul în care trăim. Spre deosebire de imaginea științifică, cea manifestă este, în totalitate sau măcar parțial, un *produs* al minții noastre.

Așadar, este oare adevărat că, în viziunea lui Locke, obiectele nu posedă în mod real proprietăți precum culoarea sau mirosul? Într-un anumit sens, ar putea spune că nu este adevărat: obiectele au, cel puțin, anumite puteri de a produce în noi culori și mirosuri. Totuși, nu trebuie să confundăm aceste puteri cu mirosurile și culorile în sine.

⁷⁸ Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, II.viii.9 și 10, Vol. 1, p. 112.

Ceea ce am spus despre culori și mirosuri se poate concepe și cu privire la gusturi și sunete și celelalte calități sensibile asemănătoare care, orice realitate le-am atribui din eroare, nu sunt în fond nimic altceva decât puteri de a produce în noi diferite senzații și depind de calitățile primare, care sunt, așa cum am spus, mărimea, forma, structura și mișcarea părților.⁷⁹

Așadar, felurile noastre senzații nu se aseamănă deloc cu puterile care le dau naștere.

Viziunea lui Locke este percepută adesea drept un tip de realism științific natural și sănătos, în acord cu simțul comun. De altfel, putem înlocui referirile sale la particulele minuscule de materie, înzestrate cu mărime și formă, prin noțiuni moderne precum energia, forța și câmpul. Cu toate acestea, contrastul esențial dintre lumea concepută în manieră științifică, pe de-o parte, și imaginea manifestă, pe de alta, rămâne pentru mulți oameni exact la fel ca cel conceput de către Locke.

Există însă vreo problemă inherentă acestui mod de a gândi?

PROBLEMELE LUI BERKELEY

În Franța, mai mulți autori au identificat diferite dificultăți ale viziunii carteziene despre lume. Una dintre aceste dificultăți, în mod special, părea a fi aceea că dacă totuși Dumnezeu ne înșală (chiar și spre binele nostru) cu privire la calitățile secundare, atunci nu avem nicio garanție că nu o face și în privința celor primare. Dacă este pe placul lui Dumnezeu să ne facă să vedem lumea în culori, cu toate că acestea nu au nicio asemănare cu vreun element din realitatea fizică, nu am putea suspecta, oare, la fel de bine că el ne face să percepem obiecte întinse în spațiu, cu toate că realitatea în sine nu e de natură spațială? Culorile par a funcționa ca un fel de cal troian, reintroducând în scenă posibilitatea scepticismului global și a Geniului Rău, posibilitate pe care Descartes credea că a contracara-o deja.

Aceasta este o problemă de natură epistemologică. Însă lucrurile devin și mai dificile atunci când reflectăm asupra aspectelor metafizice ale imaginii științifice despre lume. Să încercăm, de pildă, să ne gândim în mod mai precis la lucrurile care „umplu” spațiul. Descartes excludea toate calitățile realității fizice, cu excepția uneia singure: întinderea. Toți criticii săi considerau însă că această poziție extremă este imposibil de susținut. „Întinderea” este o calitate

⁷⁹ *Ibid.*, II.viii.14, Vol. 1, p. 114.

pur abstractă. Un metru cub de spațiu este ceva, iar un metru cub de spațiu ocupat de un lucru cu totul altceva. Altfel spus, realitatea fizică trebuie concepută nu doar ca spațiu în sine, ci ca spațiu ocupat de obiecte.

Am putea crede că nu este vorba de o problemă dificilă. Locke vorbește de proprietăți precum „soliditatea” sau „mișcarea”. Și totuși, mișcarea nu ne ajută cu nimic, câtă vreme nu avem *lucruri* în mișcare. Să ne concentrăm, așadar, asupra lucrurilor. Un volum de spațiu ocupat de către un anumit lucru poate fi descris pe baza solidității sau rezistenței respectivului lucru. Tocmai de aceea putem face diferența, de pildă, între un metru cub de granit și un metru cub de spațiu vid. Dar ce este această soliditate? Noțiunea pare a fi foarte pe placul lui Locke:

Ideea solidității o primim prin simțul nostru tactil și ea rezultă din rezistența pe care constatăm că o opune un corp la intrarea altui corp în locul pe care îl ocupă, până când îl părăsește. Nu există nicio idee pe care s-o primim în mod mai constant prin senzație decât soliditatea. Fie că suntem în mișcare sau în repaus, în orice situație ne aflăm, simțim mereu sub noi ceva care ne susține și ne împiedică să ne ducem mai departe în jos, iar corpurile pe care le mânuim zilnic ne fac să percepem că în timp ce se află în mâinile noastre ele împiedică printr-o putere de neînving alăturarea mâinilor noastre care le strâng. Ceea ce împiedică astfel apropierea a două corpuri când ele se mișcă unul spre celălalt, eu numesc „soliditate”.... Dacă cineva crede că e mai bine s-o numească „impenetrabilitate”, are asentimentul meu. Eu însă am socotit că termenul „soliditate” este mult mai propriu pentru a exprima această idee, nu numai pentru că este folosit în mod obișnuit în acest înțeles, ci și din cauză că el cuprinde ceva mai pozitiv decât acela de impenetrabilitate, care este negativ și care poate că este mai mult o consecință a solidității decât soliditatea însăși. Această idee, dintre toate celelalte, mi se pare a fi cea mai strâns legată de corp și mai esențială pentru el, așa că nicăieri în altă parte nu poate fi găsită sau imaginată decât în materie.⁸⁰

Astfel, soliditatea obiectelor pare a se reduce, de fapt, la „puterea” lor de a exclude alte obiecte din porțiunea de spațiu pe care o ocupă. Dar ne putem mulțumi, oare, cu o concepție despre lume în care nu avem de-a face decât cu diferite regiuni din spațiu și cu diverse puteri? Nu cumva avem nevoie și de altceva, de o substanță despre care să putem spune că posedă aceste puteri?

Locke admite, cel puțin, că avem diverse cunoștințe cu privire la soliditate, astfel încât am putea spune că aspectele epistemologice ale acestei noțiuni sunt

⁸⁰ *Ibid.*, II.iv.1, Vol. 1, pp. 99-100.

în regulă. Pare clar că putem cunoaște soliditatea prin intermediul senzațiilor. Locke subliniază această idee în următorul pasaj:

Dacă mă întreabă cineva ce este soliditatea, eu îl trimit la simțuri să se informeze: să ia în mâini o bucată de cremene sau un balon și apoi să încerce a-și împreuna mâinile și va ști ce e soliditatea. Dacă el crede că aceasta nu este o explicație suficientă a solidității – ce este și în ce constă ea – fâgăduiesc să-i spun ce este și în ce constă atunci când îmi va spune ce este întinderea sau mișcarea, ceea ce poate părea mult mai ușor.⁸¹

Problema cea mai dificilă ce amenință poziția susținută aici de Locke (una pe care el nu pare să o fi remarcat deloc, însă) mocnea deja în epoca sa, urmând ca apoi să erupă odată cu zorii secolului al XVIII-lea, în scrierile autorului francez Pierre Bayle (1647–1706) și ale filosofului irlandez George Berkeley (1685–1753). Astfel, Berkeley a formulat mai multe obiecții devastatoare la adresa viziunii carteziano-lockeene despre lume, despre care considera că este imposibil de susținut, atât din punct de vedere metafizic, cât și din rațiuni epistemologice. Argumentația lui Berkeley este complexă și plină de multiple valențe, însă îi putem aprecia măcar parțial forța, luând în considerare următoarele două idei.

(1) Să ne concentrăm din nou asupra opiniilor lui Locke cu privire la felul în care ajungem să dobândim cunoștințe despre soliditate. Dacă nu putem spune nimic mai mult, cum se face că soliditatea nu este și ea în aceeași oală cu culorile, mirosurile sau calitățile tactile? Cum de este această proprietate într-o situație mai bună decât cele secundare, despre care ni se spune că nu aparțin cu adevărat lucrurilor reale, ci sunt doar produse în noi de anumite „puteri” ale acestora? Cum putem ajunge de la senzațiile de soliditate din mintea noastră la proprietăți care să le corespundă în lumea reală? Ideea de soliditate „din minte” nu este în niciun caz același lucru cu proprietatea reală a solidității, care poate aparține unor lucruri. Cu siguranță, ideile noastre nu sunt solide – și atunci în ce sens putem spune că ele „se aseamănă” cu lucrurile ce posedă în mod real proprietatea solidității?

Dar dacă excludem soliditatea din lumea reală, cu ce mai rămânem? Răspunsul lui Berkeley este notoriu în această privință: cu nimic. În viziunea sa, întreaga lume se retrage în domeniul mental, doctrină cunoscută sub numele de „idealism subiectiv”.

⁸¹ *Ibid.*, II.iv.6, Vol. 1, pp. 103-104.

(2) Poziția lui Locke pare a ne cere să restrângem lumea exclusiv la domeniul calităților primare, ștergând astfel cu buretele tot ceea ce, în viziunea sa, rezidă exclusiv în spațiul mental. Putem să facem oare acest lucru? Iată ce spune Berkeley: „Resping ideea că anumite calități ce nu pot exista separat una de cealaltă ar putea fi abstrase, în schimb, una din alta, sau cel puțin concepute în mod separat”. Să ne gândim la un lucru cât se poate de obișnuit, la o roșie, de pildă. Să „facem abstracție” de culoarea, mirosul, gustul, atingerea și celelalte senzații pe care le avem atunci când o ținem în mână. Cu ce rămânem? Cu o roșie invizibilă, intangibilă și imposibil de detectat! Cu siguranță, o astfel de roșie nu pare a fi însă cu nimic mai bună decât lipsa completă a unei roșii! Hume dă glas acestei obiecții într-o manieră exemplară (în citatul de mai jos, termenul de „filosofie modernă” desemnează, de fapt, poziția lui Locke):

Ideea de soliditate se referă la obiecte care, deși împinse de cea mai puternică forță cu putință, nu se pot penetra unul pe altul, ci își păstrează o existență separată și distinctă. Ca atare, această idee este complet incomprehensibilă atunci când încercăm să o concepem în sine, fără a ne gândi concomitent și la niște obiecte solide, care își pot păstra acest tip de existență separată și distinctă. Dar ce idee avem noi despre astfel de obiecte? Noțiuni precum culoarea, sunetul și celelalte calități secundare sunt excluse. Ideea de mișcare depinde de cea de întindere, iar aceasta din urmă de cea de soliditate. Ca atare, este imposibil ca ideea de soliditate să depindă la rândul ei de vreuna din acestea, întrucât astfel ne-am învărti în cerc, afirmând că o idee depinde de alta și apoi că a doua depinde de prima. Așadar, filosofia noastră modernă ne lasă în poziția de a nu dispune de vreo idee satisfăcătoare, ori corectă, nici despre soliditate și nici, pe cale de consecință, despre materie⁸²

Cu alte cuvinte: „după ce am exclus din domeniul existenței externe toate culorile, sunetele, caldul și recele, nu mai rămâne nimic care să ne permită să ne formăm noțiunea corectă și consistentă de corp.”⁸³ Prin acest tip de argumentație, Berkeley și Hume neagă, de fapt, că am putea avea vreo înțelegere reală despre presupusele proprietăți ale unei lumi complet independente de noi, altfel decât prin intermediul propriei noastre experiențe, altfel spus, pe baza conținutului propriei noastre minți. „Filosofia modernă” la care se referă Hume, adică ceea ce am numit mai devreme „viziunea științifică asupra lumii”, presupune posibilitatea de a articula o concepție „absolută” despre realitate, pe

⁸² Hume, *Treatise of Human Nature*, liv.4, p. 228.

⁸³ *Ibid.*, liv.4, p. 229.

baza unor obiecte independente de noi, care ocupă anumite poziții în spațiu și al căror aranjament poate explica tot ce e de explicat în legătură cu universul, inclusiv experiențele noastre. Dacă această concepție este profund eronată, trebuie să căutăm în altă parte.

FORȚE, CÂMPURI ȘI LUCRURI

În pasajul citat mai sus, Hume începe prin a se întreba cu ce înțelegere rămânem despre „corpurile” considerate impenetrabile unul față de altul, pentru a argumenta apoi că, în lipsa „umpluturii” formate din calitățile secundare, nu putem oferi niciun răspuns corect la această întrebare. Însă problema pe care o ridică argumentul său este una mai generală, și anume: cum am putea noi *vreodată* să concepem corpurile, altfel decât prin intermediul puterii lor de a interacționa unele cu altele, cât și cu noi?

Nu e locul aici să intrăm în detalii cu privire la teoriile fizicii, însă ne-am putea folosi de cuvintele unuia dintre cei mai mari fizicieni ai tuturor timpurilor, Michael Faraday (1791–1867). Să presupunem că încercăm să distingem o particulă fizică, *a*, de puterile sau forțele *m* prin care aceasta își face cunoscută influența. Într-o astfel de situație, scrie Faraday:

După părerea mea... acest nucleu a pur și simplu dispăre, caz în care putem spune că substanța este formată, de fapt, pur și simplu din puterile lui, adică din m: căci, într-adevăr, ce fel de noțiune ne-am putea forma despre nucleu, separat de aceste puteri: ce idee ne mai rămâne, de care să ne putem agăța în încercarea de a ne imagina un a, alta decât cea pe care ne-o furnizează forțele deja admise? Și-atunci, de ce am asuma existența unui lucru despre care nu putem ști absolut nimic, pe care nu-l putem concepe și care nu dispune de niciun soi de necesitate filosofică?⁸⁴

Se pare că forța obiecției de mai devreme a lui Hume, referitoare la capacitatea noastră de a concepe corpurile independent de atributul solidității, este considerată aici a fi cu adevărat catastrofală. Pur și simplu nu mai trebuie să ne gândim la lucruri, altfel decât prin intermediul puterilor lor.

În acest caz, lumea fizică pe care ne-o furnizează „viziunea științifică” pare a se transforma pur și simplu într-un vast flux de forțe: putem presupune că

⁸⁴ Faraday, “A Speculation touching Electrical Conduction and the Nature of Matter”. Am găsit acest citat în cartea lui Rae Langton, *Kantian Humility*, p. 101.

este vorba despre forțe gravitaționale, despre forțe electromagnetice de atracție sau de respingere, precum și, privind printr-o lupă mai puternică, despre interacțiuni puternice sau slabe între particulele elementare. Însă există ceva extrem de inconfortabil în această imagine. Să ne amintim că argumentul este unul foarte general, așa încât până și „particulele” elementare vor deveni niște simple „forțe”. Acest fel de a gândi este problematic, deoarece în mod normal, atunci când concepem o forță ori un câmp gravitațional sau magnetic, ne bazăm în mod implicit pe noțiunea de particulă. Altfel spus, conceptualizăm de obicei existența unui câmp sau a unei forțe într-un anumit punct din spațiu în funcție de accelerația care *ar avea* loc *dacă* o anumită particulă experimentală ar fi plasată în acel punct. Dacă pe masa mea se află un magnet, faptul că în jurul lui există un câmp magnetic ține de felul în care alte „lucruri” (particule) *s-ar* mișca *dacă* ar fi așezate la o anumită distanță de el. În experimentele cu care suntem obișnuiți încă din școala primară, locul acestor particule experimentale este luat de pilitura de fier.

Dar dacă urmăim sugestia lui Faraday de a transforma particulele înseși în puteri, dispoziții sau forțe, nu ne putem mulțumi cu acest mod de a le concepe. Trebuie să încercăm să înțelegem alcătuirea universului fără a ne bizui pe cărjele mentale pe care ni le oferă noțiunea de „lucruri”. Problema ridicată de Hume cu privire la impenetrabilitate – aceea că avem nevoie să știm mai întâi *ce anume* nu poate penetra *ce* – pare să ne bântuie. E ca și cum am fi înlocuit concepția naturală a simțului comun, bazată pe distincția dintre un spațiu ocupat de corpuri și unul neocupat, cu o viziune în care avem a deosebi, de data aceasta, între un spațiu caracterizat în mod corect de anumite enunțuri condiționale (de tip „*dacă...*”) și unul caracterizat de alte asemenea enunțuri (de alți *dacă*). Însă ceea ce căutăm noi cu adevărat este ceva despre care să putem spune că *ocupă* spațiul și că, prin prezența sa, explică diferențele dintre acești *dacă* – i.e. diferențele de potențial sau de forță.

Putem reformula această problemă în termeni caracteristici discuției din Capitolul doi. Să ni-l imaginăm pe Dumnezeu în momentul creației universului fizic: ce anume are el de făcut? Ar putea, oare, să creeze doar forțe și apoi să se oprească? Dacă da, atunci întregul univers se transformă într-un imens *dacă*, mai precis, într-o mulțime nesfârșită de enunțuri condiționale. Dar poate că Dumnezeu nu se poate opri aici: poate că trebuie să creeze și obiecte, a căror existență să explice nu doar apariția forțelor, ci și faptul că aceste forțe acționează asupra a *ceva*. Totuși, alegând cea de-a doua variantă, în ce fel am putea concepe oare aceste obiecte? După cum am văzut, potrivit primei opțiuni universul nu ar fi nimic mai mult decât un uriaș potențial – un soi de licărire

colosală. Ca matematician, este posibil ca Descartes să se fi mulțumit cu atât (de altfel, este o întrebare fascinantă în ce măsură viziunea carteziană o anticipează pe cea expusă de Faraday). Simțul comun, în schimb, are nevoie de ceva mai mult (de ceva *solid*) cu care să umple spațiul material.

Problema cu care ne confruntăm aici reprezintă și una dintre preocupările constante ale lui Kant, el însuși unul dintre marii susținători ai unei viziuni despre materie bazate pe ideea de „forțe”. Kant considera că această concepție despre lucruri este cea mai bună dintre cele la care avem acces. Aceasta deoarece, în viziunea sa, cunoașterea noastră despre lume este dobândită pe calea simțurilor, care, fiind în esență niște facultăți *receptive*, nu ne pot informa decât despre rezultatele diferitelor puteri și forțe. Ceea ce nu sunt capabile să ne spună simțurile este *ce anume* stă la baza distribuțiilor de puteri și forțe în spațiu. Tot ce ne spun ele ține de *rezultatele* respectivelor distribuții. La baza acestora se află o realitate complet „noumenală” – ceva ce depășește întru totul nu doar domeniul investigației științifice, ci și pe acela al experienței și gândirii omenești în genere.

Hume credea că problema impenetrabilității ridicată de el era de natură a arunca îndoieli grave asupra viziunii metafizice a „filosofiei moderne”; în același timp însă, el nu era de acord nici cu opțiunea de retragere a lui Berkeley, bazată pe doctrina idealismului subiectiv. La fel ca precursorul său, Kant era și el de părere că această problemă necesită o completă reconsiderare a principiilor filosofiei moderne.

CĂMĂȘI DE FORȚĂ ȘI LEGI

O altă modalitate prin care putem începe să apreciem dificultatea problemelor cu care ne-am confruntat în secțiunea anterioară constă în a reflecta asupra unuia dintre principalele elemente ale înțelegerii științifice, și anume conceptul de *lege a naturii*. În acest scop, este util să ne întoarcem la un exemplu din cadrul capitolului anterior: loteria pentru Harfa de Aur.

Față în față cu acest experiment mental, am putea fi tentați să gândim în felul următor: ei bine, scenariul acesta imaginar pare, într-adevăr, destul de convingător, dar s-ar putea ca până la urmă el să ne inducă în eroare. Și aceasta deoarece, în situația pe care ne-o înfățișează, starea Universului în fiecare dintre cele nouă acte este complet *independentă* de starea sa în oricare dintre celelalte. Altfel spus, e ca și cum la sfârșitul fiecărui interval, Dumnezeu ar da cu zarul pentru a decide ce culoare va avea cerul mai departe, făcând astfel ca sorții

fiecărei distribuții cromatice să fie de 1 din 6. Dacă lucrurile ar sta așa, ar fi într-adevăr o greșeală să argumentăm că o anumită culoare (albastrul) are mai multe șanse de a apărea în actul următor, doar pentru că a mai apărut de cinci ori până atunci. Un astfel de raționament ar fi cu siguranță falacios, ilustrând o greșeală de gândire denumită și „eroarea pariorului”. Cu toate acestea, universul în care trăim nu pare a ne da semne că o asemenea loterie s-ar desfășura vreodată. Pare destul de evident că acest Univers nu conține gradul de haos și de dezordine la care ne-am putea aștepta în situația în care Dumnezeu ar da cu zarul. În schimb, nu găsim în jurul nostru decât uniformități. Ca atare, ipoteza mult mai probabilă pare a fi aceea că există, de fapt, ceva anume care *garantează ordinea în timp*. Departă de a da cu zarul, Dumnezeu pare mai degrabă să fi luat o decizie, pentru ca apoi să nu se mai răzgândească niciodată. Altfel spus, chiar dacă problema inducției nu poate fi soluționată pe cale strict matematică sau probabilistică, trebuie să existe totuși o rezolvare metafizică.

Dar oare chiar ne ajută cu ceva acest mod de gândire, așa cum ar putea părea la prima vedere?

Chiar admitând că universul ascultă de o singură lege, sau de unica hotărâre a lui Dumnezeu, una dintre problemele cu care ne confruntăm de îndată este aceea că hotărârea ar putea fi pur și simplu una de genul: „Voi face lumea după modelul C, nu L”. Cu alte cuvinte, legea imuabilă ce guvernează Universul ar putea avea, în realitate, un caracter neuniform, „ciudat”. În definitiv, așa cum ne arată Hume, dacă încercăm să argumentăm că natura *trebuie să continue* a se comporta cu regularitate într-o anumită manieră pur și simplu pe baza faptului că *până acum* ea s-a comportat la fel, nu facem decât să ne angajăm din nou într-un raționament inductiv.

Problema noastră are însă și o fațetă metafizică. Haideti să numim acel element care garantează ordinea lumii, indiferent care ar fi el, „Cămașa de Forță”. Să ne imaginăm Cămașa de Forță ca pe un soi de lege a naturii ce se aplică întregii dimensiuni temporale – altfel spus, ca pe o directivă sau garanție ce stabilește ordinea universului. Așadar, ideea ar fi că lucrurile continuă să se manifeste în felul lor obișnuit numai datorită acestei directive. În acest caz, însă, problema devine alta: cum oare putem concepe această Cămașă de Forță?

Dificultatea pe care o întâmpinăm aici este atât de asemănătoare aceleia discutate în cadrul Capitolului cinci în legătură cu argumentul cosmologic, în cât ar putea fi gândită ca o variantă a acesteia. Lucrurile și fenomenele pe care le întâlnim în spațiu și timp, inclusiv deciziile și acțiunile umane, sunt în mod inerent supuse schimbării. Poate că unele dintre ele durează mai mult decât altele însă, pe termen lung, toate apar numai pentru ca, într-un final, să dispară. Se

presupune, în schimb, că acel „ceva” pe care l-am numit „Cămașa de Forță” nu este de aceeași natură: dacă și acest element ar fi supus, în principiu, schimbării, atunci persistența sa în timp s-ar cere la rândul ei explicată, dând naștere astfel unui regres la infinit.

Așadar, încercăm să întemeiem uniformitatea Universului pe baza unui element necunoscut, despre care presupunem că ar avea puterea de a *face* ca fenomenele din natură să se petreacă în mod regulat. Dar suntem nevoiți, apoi, să ne îndreptăm atenția asupra însuși elementului ales, întrebându-ne în ce fel putem explica faptul că el continuă să existe și să funcționeze în mod uniform. Dacă este vorba pur și simplu despre un „fapt brut”, neanalizabil, atunci ne întoarcem de unde am plecat, intrucât uniformitatea obținută nu este cu nimic mai plauzibilă decât ordinea empirică pe care încercăm să o explicăm de la bun început. Pe de altă parte, dacă elementul invocat necesită, la rândul lui, un altul care să-i explice uniformitatea, atunci avem de-a face cu un regres la infinit. În fine, dacă alegem să susținem că este vorba mai degrabă despre un element „necesar”, sau care „își conține propria explicație”, ne vom confrunta cu același tip de scepticism aplicabil și în cazul argumentului cosmologic: înțelesul acestor expresii rămâne obscur, și nici nu părem a dispune de vreun principiu pe baza căruia să putem stabili când și căror lucruri li se aplică ele.

Cu alte cuvinte, dacă și Cămașa de Forță se numără printre acele lucruri care apar și dispar în acest univers, atunci nu avem niciun motiv să ne așteptăm ca ea să funcționeze în mod uniform și de acum încolo. Pe de altă parte însă, în ce fel am putea noi să concepem un lucru care *nu* este supus schimbării sau scurgerii timpului? Este, oare, intelectul nostru capabil să înțeleagă, chiar și în modul cel mai superficial, o astfel de noțiune? Nu cumva ne întoarcem la implacabila remarcă a lui Wittgenstein potrivit căreia „un nimic ne servește la fel de bine ca și un ceva despre care nu se poate spune nimic”? Sau, pentru a ne folosi de cuvintele lui Hume:

*Înfățișările Universului se schimbă continuu, un obiect urmând altuia într-o succesiune neîntreruptă; dar puterea sau forța ce pune în mișcare întreaga mașină este, pentru noi, complet ascunsă și niciodată nu se dezvăluie în vreuna din calitățile sensibile ale corpului*⁸⁵

S-ar părea, așadar, că înțelegerea noastră nu este cu nimic mai clară în această privință. Nu avem nicio idee limpede despre ce înseamnă ca o lege a

⁸⁵ Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, VII, Partea 1, p. 138.

naturii să funcționeze. Putem înțelege în ce fel se petrec lucrurile în lume, dar niciodată nu vom ști și de ce *trebuie* ca ele să se petreacă în acest fel.

În secțiunea anterioară, am parcurs împreună raționamentele propuse de Faraday și Hume, ajungând la concluzia că orice concepție științifică de tip „absolut” cu privire la realitatea independentă este în mod inerent afectată de probleme referitoare la diviziunea dintre lucruri și puterile lor. Dar iată că aflăm, acum, că până și concepția noastră despre aceste puteri, bazată pe noțiunea de lege a naturii, este cât se poate de fragilă.

REVOLUȚIA KANTIANĂ

După cum am văzut deja, aceste mari dificultăți ale „filosofiei moderne” l-au determinat pe Berkeley să devină un susținător al idealismului subiectiv, doctrină ce echivalează, într-un fel, cu o retragere în propria noastră minte. Alegerea lui Berkeley se baza pe convingerea că întregul univers la care avem acces pe calea intelectului se reduce, de fapt, la sfera propriilor noastre idei și la natura noastră „spirituală”, sufletească. Din fericire însă, nu suntem singuri în acest univers, întrucât este cert (în opinia lui Berkeley) că toate experiențele ne sunt „injectate” de către un spirit și mai mare: Dumnezeu. (Putem anticipa, deja, reacția de deriziune a lui Hume în fața unui astfel de raționament cauzal *a priori*.) Niciun alt filosof însă nu a considerat vreodată drept satisfăcătoare soluția lui Berkeley: la urma urmelor, Dumnezeu la care apelează el pare a juca exact rolul Geniului Rău din argumentul cartezian, în măsura în care ne plasează, de fapt, în mijlocul unei realități virtuale pe de-a-ntregul înșelătoare.

Totuși, a existat în istorie un mare filosof care a fost de acord cu diagnosticul berkeleyan al situației: este vorba despre Kant. Potrivit acestuia, „filosofia modernă” a lui Locke se face vinovată de a fi adoptat o concepție absolut untenabilă, ce poate fi caracterizată drept „realism transcendențial”. Mai precis, avem de-a face cu o concepție „realistă” în măsura în care se insistă asupra ideii de lume reală, alcătuită din obiecte independente, ce ocupă diverse poziții în spațiu și timp. Pe de altă parte, este vorba despre o viziune „transcendențială”, întrucât se consideră că această lume reală stă în afara sferei experienței noastre, fiind derivată mai degrabă pe calea inferenței. Însă în opinia lui Kant (ca și a lui Berkeley), o astfel de inferență nu poate fi decât foarte precară. În privința concepției lockeene, Kant susține că:

Eu, deci, nu pot percepe propriu-zis lucruri externe, ci nu pot decât deduce existența lor din percepția mea internă, considerând această percepție ca un

*efect, a cărui cauză imediată este ceva extern. Dar raționamentul care conchide de la un efect dat o cauză anumită este totdeauna nesigur, fiindcă efectul poate să rezulte din mai multe cauze. Prin urmare, în relația dintre percepție și cauza ei este totdeauna îndoielnic dacă aceasta este internă sau externă, dacă deci așa-numitele percepții externe nu sunt decât un simplu joc al simțului nostru intern sau dacă se raportează la obiecte externe reale ca la cauza lor. Cel puțin existența acestor obiecte nu este decât conchisă și e supusă riscului tuturor concluziilor, pe când, dimpotrivă, obiectul simțului intern (eu însumi cu toate reprezentările mele) este perceput nemijlocit, iar existența lui nu suferă nicio îndoială*⁸⁶

Prioritatea lui Kant însă este aceea de a se îndepărta cât mai mult cu putință de acest model al „teatrului interior”. Ne-am mai întâlnit, deja, cu câteva dintre elementele abordării sale pe parcursul Capitolului 4, dedicat noțiunii de „sine”. După cum am văzut atunci, conștiința de sine se bazează pe diverse caracteristici organizaționale deosebit de complexe. Astfel, avem nevoie nu doar de capacitatea de a ne organiza experiențele sub forma unui caleidoscop de percepții (sau a unei „rapsodii”, pentru a folosi termenul lui Kant),⁸⁷ ci și de posibilitatea de a conferi acestor percepții o ordine temporală și spațială. Numai astfel ne putem forma un concept de „sine”, ajungând să ne percepem pe noi înșine ca pe niște ființe situate în mijlocul unei realități independente, alcătuite din obiecte ce ocupă diverse poziții în spațiu. Dar cum poate folosi Kant această idee pentru a depăși impasul în care ne-a lăsat tradiția filosofică inițiată de către Descartes?

Marea realizare a lui Kant constă, cel puțin parțial, în a-și fi dat seama că viziunea lui Locke cu privire la felul în care înțelegem lumea este în mod fundamental greșită. Pentru Locke, situația paradigmatică în care putem vorbi despre înțelegere este aceea în care dispunem, pe planul intelectului, de un soi de imagine mentală cauzată de anumite lucruri sau proprietăți din realitate și care se „aseamănă” intru totul cu acestea. Berkeley împărtășea și el același ideal. Ce-i drept, spre deosebire de Locke, el nu credea în această relație de asemănare între idei și lucruri („O idee nu se poate asemăna cu nimic altceva în afara unei alte idei”). Însă de aici, Berkeley trăgea concluzia că nu putem înțelege cu adevărat decât sfera propriilor noastre idei. Kant, în schimb, a fost primul care a realizat că, atunci când vine vorba despre spațiu, timp, mărime, formă, precum și despre ordinea obiectivă, a poseda un concept nu e totuna cu a poseda

⁸⁶ Kant, *Critica rașunii pure*, A 368, pp. 328-329.

⁸⁷ *Ibid.*, A 137/B 196, p. 184.

o imagine mentală. E nevoie, mai degrabă, să dispunem de o regulă sau de un principiu organizatoric; altfel spus, de o modalitate de a prelucra fluxul de date. Ca atare, faptul că suntem înzestrați cu aceleași reguli sau principii organizatorice ne poate garanta, în principiu, că înțelegem lumea în același fel, în ciuda unor posibile *diferențe* la nivelul experiențelor noastre subiective.

Reiese, implicit, că motivul pentru care ne-am lovit de atâtea dificultăți pe parcursul ultimelor două secțiuni este acela că am căutat diverse „lucruri” care să poată îndeplini anumite roluri – cum ar fi acela de obiecte independente, distincte de puterile și forțele prezente în natură, sau acela de elemente responsabile de funcționarea legilor fizice și cauzale. Dar poate că vom căpăta o viziune mai clară asupra întregii problematice dacă reușim să ne eliberăm, pur și simplu, de această dependență față de ideea de „lucruri”. O alternativă ar fi aceea de a concepe atât ideile noastre despre legi și cauzalitate, cât și lucrurile din spațiu și timp, ba chiar, cu atât mai mult, spațiul și timpul în sine, drept *categorii* necesare ale gândirii. Aceste categorii ne oferă un ansamblu de principii pe baza cărora ne putem sistematiza și organiza experiența. Ceea ce nu ne oferă ele, în schimb, este posibilitatea de a „infera” un set de lucruri pe baza acestei experiențe. De altfel, ideea cu care avem de-a face aici este atât de asemănătoare cu cea extrasă mai devreme din opera lui Kant cu privire la noțiunea de „sine”, încât am putea spune că cele două concepții nu sunt decât fațete diferite ale aceleiași monede. Atunci când încercăm să înțelegem sinele ca pe un obiect al experienței noastre, ce poate fi conceptualizat pe baza unor termeni senzoriali, ne lovim imediat de dificultatea ridicată de Hume: pur și simplu nu pare să existe un asemenea obiect. În schimb, dacă ne gândim la felul în care un punct de vedere personal sau egocentric *organizează* întreaga noastră experiență, rolul sinelui ca element al gândirii devine, de îndată, mai clar și mai ușor de observat – la fel ca iluziile pe care el le generează.

Această revoluție kantiană ne este prezentată într-un faimos pasaj de la începutul *Criticii rațiunii pure*:

Până acum se admitea că toată cunoașterea noastră trebuie să se orienteze după obiecte; dar, în această ipoteză, toate încercările de a stabili ceva despre ele a priori cu ajutorul conceptelor, prin intermediul cărora cunoașterea noastră ar fi lărgită, au fost zadarnice. Să încercăm deci, o dată, dacă n-am reuși mai bine în problemele metafizice presupunând că lucrurile trebuie să se orienteze după cunoașterea noastră, ceea ce concordă și mai bine cu posibilitatea dorită a unei cunoașteri a lor a priori, menită să stabilească ceva asupra lucrurilor înainte de a ne fi date. Aici se petrece același lucru ca și cu prima idee a lui Copernic, care, văzând că explicarea mișcărilor cerești nu dădea rezultate dacă

*admitea că toată armata stelelor se învârt în jurul spectatorului, încercă să vadă dacă n-ar reuși mai bine lăsând spectatorul să se învârtă, iar stelele, dimpotrivă, să stea pe loc. În metafizică se poate face o încercare asemănătoare în ce privește intuiția lucrurilor. Dacă intuiția ar trebui să se orienteze după însușirea obiectelor, nu înțeleg cum am putea ști ceva a priori despre acestea; dar dacă obiectul (ca obiect al simțurilor) se orientează după natura facultății noastre de intuire, eu imi pot reprezenta foarte bine această posibilitate*⁸⁸

Aceasta este viziunea denumită de Kant „idealism transcendent”, pe care el se arată foarte dornic să o distingă nu doar de „realismul transcendent” al lui Locke, ci și de „idealismul subiectiv” al lui Berkeley. Așadar, despre ce fel de viziune este vorba?

La prima vedere, sună de ca și cum noi am „crea” de fapt lumea, făcând-o să se conformeze experienței noastre. Aceasta este însă o idee foarte ciudată. La urma urmelor, Universul este cel ce ne-a creat pe noi, la capătul unui proces evolutiv de aproximativ treisprezece miliarde de ani, și nu invers. Însă Kant nu are câtuși de puțin intenția de a nega acest lucru. Ceea ce caută el este să înțeleagă felul în care anume concepte – cum ar fi, de pildă, acela de lucru sau de forță, spațiu, timp ori cauzalitate – determină modul în care înțelegem noi lumea. Așadar, proiectul kantian nu este acela de a *nega* anumite elemente ale cunoașterii științifice, sau ale simțului comun, ci de a explica relațiile dintre aceste elemente la nivelul gândirii. Acestea sunt, de fapt, gândurile care structurează ceea ce Kant numește „lumea fenomenală”: cu alte cuvinte, universul descris de știință, care ni se prezintă prin intermediul experienței senzoriale.

Totuși, Kant nu era de părere că orice tip de experiență senzorială are capacitatea de a „crea” o astfel de lume. De pildă, nu credea așa în legătură cu calitățile secundare:

*Culorile nu sunt însușiri ale corpurilor, la care ele se raportează, ci și ele sunt numai modificări ale simțului văzului, care e afectat într-un anumit fel de lumină. Dimpotrivă, spațiul, ca condiție a obiectelor externe, aparține necesar fenomenului sau intuiției lor. Gusturile și culorile nu sunt nicidecum condiții necesare numai sub care obiectele pot deveni pentru obiecte ale simțurilor.*⁸⁹

Așadar, ideea ar fi că, spre deosebire de culori, spațiul este o „condiție” fără de care obiectele nu pot deveni obiecte ale simțurilor. Cu alte cuvinte, spațiul posedă un grad mai mare de obiectivitate decât culorile.

⁸⁸ *Ibid.*, Prefață la ediția a doua, p. 33.

⁸⁹ *Ibid.*, A 29, p. 78.

Principala dificultate în a-l interpreta pe Kant, în această privință, este aceea de a ne da seama cât de mult se îndepărtează el cu adevărat de Berkeley. Nu este foarte dificil să ni-l imaginăm pe acesta din urmă mulțumindu-i lui Kant pentru cel puțin următoarele trei idei:

- (1) Trebuie să ne rupem complet de modul lui Locke de a concepe intelectul pe baza unor termeni strict senzoriali, pentru a începe în schimb să înțelegem conceptele prin intermediul cărora descriem lumea ca pe niște reguli, principii și structuri organizatorice, mai degrabă decât ca pe niște imagini mentale.
- (2) Experiența noastră trebuie să fie ordonată (sau, pentru a ne folosi de sintagma filosofului contemporan Jonathan Bennett, trebuie să existe o „limită de viteză”) pentru ca noi să putem dispune de conștiință de sine.
- (3) Pentru ca experiența noastră să fie ordonată, trebuie să ne concepem pe noi înșine ca ocupând o anumită poziție în spațiu, din care percepem celelalte obiecte durabile situate și ele în spațiu și timp, obiecte al căror comportament se înscrie în tipare determinate de legile naturii.

Aceste idei par să dea apă la moară poziției berkeleyene. Berkeley însuși era de părere că noi toți ne *interpretăm* propria experiență în termeni spațio-temporali, obiectivi. Pe de altă parte, el mai credea și că trebuie să „vorbitim la fel ca vulgul, dar să gândim la fel ca învățații”: cu alte cuvinte, să începem a ne raporta la această interpretare mai degrabă ca la un *façon de parler*, decât ca la o descriere a unei lumi reale, independente și obiective.

Una dintre potențialele surse de confuzie constă în faptul că diverse afirmații kantiene par a exprima o considerabilă simpatie față de o viziune nu tocmai diferită de idealismul subiectiv al lui Berkeley. De pildă, într-o remarcă referitoare la „revoluția copernicană” pe care intenționa să o realizeze pe plan filosofic, Kant spune următoarele lucruri:

*[D]impotrivă, în sistemul nostru, aceste lucruri externe, adică materia cu toate formele și schimbările ei, nu sunt altceva decât simple fenomene, adică reprezentări în noi, de a căror realitate suntem nemijlocit conștienți*⁹⁰

Ingredientul care îl diferențiază pe Kant de idealismul subiectiv este ilustrat de felul în care el considera că Descartes și succesorii săi „descrieseră fața greșită a medaliei”, cum s-ar spune. Cu alte cuvinte, acești filosofi credeau că „experiența internă” reprezintă unicul criteriu solid și stabil, în timp ce lumea

⁹⁰ *Ibid.*, A 372, p. 331.

externă este problematică. Pentru a căpăta o înțelegere mai bună, considera Kant,

[d]ovada cerută trebuie deci să demonstreze că avem despre lucrurile externe nu numai imaginație, ci și experiență; ceea ce nu se va putea face altfel decât dacă se poate demonstra că însăși experiența noastră internă, indubitabilă pentru Descartes, nu e posibilă decât cu condiția de a presupune experiența externă.⁹¹

Prin „experiență externă” Kant are în vedere aici acea experiență însoțită imediat de conștiința unei realități existente în afara noastră. Una dintre marile teme ale filosofiei moderne constă, și astăzi, în evaluarea sorților de izbândă ai proiectului kantian.

OCHIUL PRIVITORULUI

Adevăratul filosof *realist* este un adversar absolut al idealismului, crezând în existența unor fapte și stări de lucruri complet independente de planul mental. Filosoful idealist, în schimb, ne amintește mereu de contribuția minții în selectarea și modelarea concepției noastre despre lume. Din perspectiva sa, mintea *crează* lumea în care trăim, acest „Lebenswelt” alcătuit din gândurile, imaginația și percepțiile noastre. Kant este și el adânc imersat în acest curent de gândire, de vreme ce, pentru el, întreaga structură în cadrul căreia gândim, adică „schema noastră conceptuală”, alcătuită din categorii precum spațiu, timp, obiect, cauză, sine, se datorează de fapt principiilor organizatorice ale minții.

Chiar fără a fi adepți ai dualismului cartezian, s-ar putea să ni se pară atrăgător acest mod de a sublinia contribuția minții în crearea unei lumi inteligibile nouă. De altfel, inspirați de un curent de gândire din secolul al XIX-lea, cei mai mulți gânditori ai secolului al XX-lea au preluat ștafeta kantiană, purtând-o cu încă și mai mult aplomb decât Kant însuși. Una dintre ideile valorificate cu deosebire în această perioadă este aceea a „paradigmelor”, concepute ca niște palate sau închisori conceptuale construite de noi înșine – ori, pentru a ne folosi de o altă metaforă, ca un fel de lentile prin care privim lumea, lentile supuse influențelor și schimbărilor culturale și istorice.

Și de data aceasta, totuși, voi alege să-i introduc pe filosofi moderni prin prisma unui clasic. Voi porni, încă o dată, de la Berkeley. În primul dintre cele

⁹¹ *Ibid.*, B 275, p. 228.

Trei Dialoguri ale sale se găsește următorul pasaj celebru, în care Philonous dă glas viziunii lui Berkeley:

PHILONOUS....Dar (ca să trecem peste toate cele spuse până aici, socotindu-le nule, dacă așa vrei), sunt gata să pun întreaga problemă în felul următor: dacă tu poți concepe cu puțință ca vreo mixtură sau combinație de calități, ori vreun subiect sensibil, să existe în afara [minții], atunci voi admite că este cu adevărat așa.

HYLAS. Dacă aceasta este tot, atunci lucrurile vor fi clarificate numaidecât. Ce este mai ușor decât să concepi un copac sau o casă care există prin sine, independent de orice [mintre] și nepercepute de vreo [mintre]?

PHIL. Ce spui, Hylas, poți tu vedea un lucru care în același timp este nevăzut?

HYL. Nu, ar fi o contradicție.

PHIL. Nu este o contradicție la fel de mare să vorbim despre a concepe un lucru care este neconceput?

HYL. Este.

PHIL. Copacul sau casa la care te gândești, sunt ele concepute de tine?

HYL. Cum să fie altfel?

PHIL. Iar ceea ce este conceput este în mod cert în [mintre]?

HYL. Fără discuție, ceea ce este conceput este în [mintre].

PHIL. Cum ai ajuns atunci să spui că ai conceput casa sau copacul ca existând independent și în afara oricăror [mintre]?

HYL. Este, recunosc, o scăpare din vedere. Dar stai să văd ce m-a condus la asta... Este o greșeală destul de nostimă. Dat fiind că mă gândeam la un copac aflat într-un loc singuratic, unde nimeni nu era prezent să-l vadă, mi s-a părut că aveam de conceput un copac care există neperceput sau negândit, neluând în considerare faptul că eu însumi îl concepeam în tot acest timp. Acum însă înțeleg clar că tot ceea ce pot face este să elaborez ideile în propria mea [mintre]. Pot, într-adevăr, să concep în propria mea gândire ideea de copac, de casă,

sau de munte, dar aceasta este tot. Iar aceasta este departe de a dovedi că le pot concepe ca existând în afara minților tuturor spiritelor.

PHIL. Recunoști deci că nu poți concepe modul în care vreun lucru corporal sensibil ar putea să existe altfel decât în [minte]?

HYL. Recunosc.

PHIL. Și totuși te băteai pentru adevărul a ceea ce nici măcar nu puteai concepe.

HYL. Mărturisesc că nu știu ce să cred și că încă mai am unele îndoieli.⁹¹

Într-adevăr, Hylas pare destul de îndreptățit să continue să se îndoiască, având în vedere că argumentul lui Philonous a întâmpinat nenumărate critici de-a lungul vremii, ba chiar, uneori, o atitudine disprețuitoare din partea filosofilor. Am putea utiliza, împotriva acestui raționament, aceeași strategie ofensivă de care ne-am folosit mai devreme în lupta contra argumentului ontologic, întrebându-ne dacă nu cumva Philonous întrebuițează, în mod ascuns, o interpretare inadecvată a unor expresii precum „(a exista) în minte”. De asemenea, am putea pune sub semnul întrebării și caracterul mult prea radical al concluziei lui Philonous. În fond și la urma urmei, cu toate că acesta nu ne spune decât că Hylas nu are cum concepe o casă sau un copac ca existând altfel decât *într-o* minte, argumentul de care se folosește el pare la fel de capabil a demonstra o concluzie teribil de drastică: și anume, că Hylas nu are cum concepe o casă sau un copac ca existând altfel decât *în propria sa minte*. O astfel de idee este însă mult prea radicală, chiar și pentru Berkeley.

În ciuda acestui fapt, ne-am putea pune totuși problema – la fel ca în cazul atâtor alți mari gânditori – dacă nu cumva există un sâmbure de adevăr în spusesele lui Philonous. Iată, de pildă, doar unul dintre motivele pentru care ne-am putea simți atrași de viziunea sa. Să ni-l imaginăm pe Hylas străduindu-se să ne arate că noțiunea realistă de obiect complet „independent” de modurile particulare de înțelegere ale observatorului este perfect inteligibilă. În acest scop, el trebuie să încerce să „abstragă” respectivul obiect, separându-l pe cât posibil de trăsăturile contingente ale propriei sale experiențe perceptive, ale modului său de a gândi sau ale opțiunilor sale conceptuale. Dar iată că vine apoi Berkeley, în persoana lui Philonous, pentru a-i aminti lui Hylas că un astfel de proces de

⁹¹ Berkeley, *Trei dialoguri între Hylas și Philonous împotriva scepticilor și ateilor*, Dialogul I, para. 398.

abstracțiune este imposibil. Cu alte cuvinte, indiferent ce anume ar reuși să conceapă sau să-și imagineze, Hylas este sortit să aducă mereu cu sine propria sa perspectivă asupra respectivului obiect.

Să spunem, de pildă, că Hylas își imaginează un copac cu trunchiul maro și cu frunzele verzi. Însă Berkeley poate oricând să insiste că, în acest fel, el *nu* va reuși în niciun caz să răspundă provocării de a-și închipui un obiect *din afara* perspectivei umane, de vreme ce culorile nu sunt altceva decât niște artefacte ale acestei perspective. Este adevărat că un astfel de răspuns este mult mai plauzibil în cazul calităților secundare decât în alte situații, însă până la acest stadiu al primului său *Dialog*, Berkeley și-a „înmuia” atât de bine cititorul încât se poate folosi de același răspuns pe o scară mult mai largă. Iată, de pildă, un experiment mental care ilustrează foarte bine poziția sa. Să zicem că v-aș ruga să vă imaginați o încăpere, pe unul dintre pereții încăperii o oglindă, iar la o anumită distanță în fața oglinzii o masă pe care se află o vază cu flori. V-aș mai putea ruga, de asemenea, să nu vă imaginați și pe *dumneavoastră* înșivă în această încăpere. Credeți că vă puteți închipui cu ușurință ceea ce v-am cerut. Următorul lucru pe care îl voi face însă este să vă întreb dacă vaza cu flori se vede în oglindă. Dacă îmi spuneți că da, înseamnă că ați ocupat, fără să vă dați seama, o anumită perspectivă, iar dacă îmi spuneți că nu, ați ocupat o alta (pentru că din anumite unghiuri, florile se vor vedea în oglindă, în timp ce din altele nu). Nu aveți cum să îmi răspundeți că „nici da, nici nu” sau că „ba se văd, ba nu se văd”, întrucât aceasta nu ar însemna decât că vă schimbați punctul de vedere dintr-o parte în alta a camerei. Așadar, se pare că nu aveți nicio scăpare – propria dumneavoastră perspectivă intră în joc de îndată ce încercați să vă închipuiți ceva.

De fapt, ceea ce încearcă Berkeley este să ne reamintească de influența universală a propriului nostru punct de vedere ori de câte ori încercăm să înțelegem sau să ne imaginăm un lucru. Ne putem da seama mai bine de puterea și de importanța viziunii berkeleyene dacă ne gândim, pentru o clipă, la unul dintre filosofi care au ignorat-o cu desăvârșire, G. E. Moore. Proiectul lui Moore era acela de a respinge ideea potrivit căreia frumusețea s-ar afla doar în ochii privitorului, cu alte cuvinte, de a sprijini o viziune realistă cu privire la frumusețe. Una dintre modalitățile prin care încerca el să atingă acest obiectiv consta într-un foarte simplu experiment mental, bazat pe metoda „separării”.⁹³ Să ne imaginăm următoarele două lumi, ne invită Moore. Prima lume este alcătuită

⁹³ Acest argument al lui Moore, bazat pe metoda separării, apare pe tot parcursul Capitolului 6 al cărții sale *Principia Ethica*.

numai din nori albi și pufoși, din arbori mereu verzi, din pâraie limpezi și din alte asemenea delicii pastorale. Cea de-a doua, în schimb, e o simplă grămadă de „bube, mucegaiuri și noroi”. Următorul pas este acela de a stipula că niciuna dintre aceste lumi nu este locuită de vreo ființă. Ca atare, ambele lumi rămân neobservate. Și totuși, nu este oare evident că una dintre aceste lumi e mult mai frumoasă decât cealaltă? Iar asta nu înseamnă, oare, că frumusețea nu se află decât în ochii privitorului?

Și totuși, Philonous ne vaccinează împotriva acestui raționament amăgitor propus de Moore. La urma urmei, invitația de a ne imagina aceste lumi ni se adresează *nouă*, iar atunci când îi dăm curs importăm, practic, în ele *propriile noastre* reacții estetice, printre care se numără, desigur, admirația pentru peisajele câmpenești și neplăcerea produsă de noroaie și gunoaie. Ceea ce nu putem face este să trecem *dincolo* de aceste reacții, detașându-ne complet de ele în vreme ce ne închipuim lumile propuse de Moore. Din contră, verdictele noastre despre aceste lumi nu fac decât să dea glas *exact* preferințelor noastre estetice. Ca atare, Moore nu reușește să ne arate decât că putem găsi frumoase chiar și niște lucruri pe care le concepem ca fiind nevăzute de nimeni – însă acest lucru nu este suficient pentru a respinge perspectiva subiectivă sau idealistă, potrivit căreia frumusețea se află de fapt în ochii privitorului.

Presupun că foarte mulți oameni găsesc destul de suspect argumentul lui Moore, drept pentru care sunt înclinați mai mult spre poziția lui Philonous. Pe de altă parte, nici ideile acestuia din urmă nu sunt mai puțin dubioase. Așadar, dacă vrem să respingem atât viziunea lui Moore, cât și pe aceea a lui Philonous, va trebui să muncim din greu pentru a găsi un teren mai sigur și mai fertil. Poate că direcția bună este aceea indicată de Kant: să-i concedem lui Philonous anumite lucruri și calități secundare precum frumusețea, dar să insistăm totuși că „ochiul privitorului” nu este atât de mult implicat în ceea ce privește categoriile mai importante ale gândirii, cum ar fi spațiul, timpul, obiectele fizice, cauzalitatea sau sinele uman. Cu toate acestea, în secțiunea următoare vom examina pe scurt câteva dintre motivele pentru care acest proiect de sinteză pare a naviga, și el, în ape tulburi.

REGULI ȘI UNIVERSALII

Curentul filosofic idealist pune accent pe rolul crucial și inevitabil al arhitecturii propriiei noastre minți în „construcția” lumii inteligibile. În funcție de autor, diverse caracteristici ale minții sunt considerate drept relevante. După

cum am văzut deja, Berkeley și ceilalți filosofi din tradiția empiristă porneau de la natura subiectivă a experienței senzoriale, și în special a celei referitoare la așa-numitele calități secundare. Pentru acești gânditori, faptul că aceste calități „rezidă în ochiul privitorului” era deosebit de problematic.

În epoca noastră, în schimb, factorii mai proeminenți sunt cei culturali, și în special cei lingvistici. Filosofi contemporani sunt preocupați nu atât de caracterul subiectiv al experienței, cât de diferențe culturale ce ne despart. De aceea, mulți dintre ei aplaudă un curent de gândire inițiat de către Wittgenstein, bazat pe considerațiile acestuia cu privire la urmarea de reguli.⁹⁴ Wittgenstein era preocupat de mecanismul efectiv al înțelegerii – mai precis, de acel moment când cineva ne explică un concept și realizăm dintr-o dată că știm cum să-l folosim: „Acum pot să continui” sau „Știu despre ce se vorbește”. În astfel de situații, ceea ce pare să se fi întâmplat este că am surprins o regulă, un principiu pe baza căruia putem diferenția utilizările corecte ale respectivului termen de cele incorecte. Aceasta este o capacitate remarcabilă. Unele ființe (umane sau animale) sunt prea diferite de noi, sau prea puțin înzestrate cu inteligență, pentru a atinge acest tip de înțelegere (am întâlnit deja exemplul câinilor, care nu au capacitatea de a urma regulile activității de indicare a unei direcții, ci tind să se concentreze pur și simplu asupra degetului arătător). Capacitatea umană de a urma reguli, ba chiar mai mult, de a face acest lucru într-un mod consecvent și unitar, este un fapt ce ține de istoria noastră naturală. De altfel, această capacitate se numără printre condițiile de posibilitate ale comunicării și înțelegerii interpersonale. Totuși, nu putem pur și simplu să asumăm sau să luăm de bun faptul că noi toți urmăm regulile în același fel sau într-un anumit fel bine determinat. Pentru aceasta, e nevoie ca mințile noastre să fie structurate în același fel. Dar oare ce anume conferă structură unei minți?

Odată ce ne punem această întrebare, deschidem un subiect de reflecție predilect pentru filosofi Greciei antice, și anume acela al *universalilor*. Pentru a putea înțelege și descrie lucrurile, trebuie să avem capacitatea de a utiliza anumite concepte a căror aplicare este guvernată de reguli (în sensul minimal precizat mai sus). Dar care este „realitatea” din spatele acestor reguli? De-a lungul istoriei, s-au distins trei mari răspunsuri:

- **REALISMUL** (denumit uneori și **PLATONISM**). Aceste reguli au o existență reală, obiectivă. Ele determină aplicarea corectă a conceptelor

⁹⁴ Considerațiile privind urmarea de reguli sunt prezentate de către Wittgenstein în *Cercetări filozofice*, între paragrafele § 137 și § 203 (această localizare este însă destul de aproximativă, întrucât discuția beneficiază de remarce pe alte subiecte).

noastre în toate situațiile posibile din trecut, prezent și viitor. Faptul că înțelegem aceste reguli se datorează unui misterios proces de comprehensiune, ce nu poate fi descris cu ușurință în termeni naturali.

■ **CONCEPTUALISMUL.** Aceste reguli sunt pura creație a minții umane. Ele prind viață pe baza fondului *nostru* comun de atitudini și reacții, fond ce depinde, la rândul lui, de substratul comun (biologic sau cultural) al naturii umane. Ca atare, toate conceptele noastre sunt pur atitudinale, sau „reacțional-dependente”: cu alte cuvinte, ele nu sunt decât niște artefacte ale propriilor noastre dispoziții de a răspunde în diverse feluri stimulilor din mediul înconjurător.

■ **NOMINALISMUL.** În realitate, nu există nicio regulă. Nu există decât ființe umane, cu dispozițiile lor de a folosi sau nu anumite cuvinte în anumite situații. Cu toate că oamenilor ale căror dispoziții diferă de cele ale turmei li se va spune adesea că aplică diverse concepte în mod incorect, în realitate nici nu se pune problema de „corectitudine” sau „incorectitudine”.

Pentru a înțelege mai bine atracțiile fiecăreia dintre aceste poziții, este util să ne gândim la un exemplu. Să luăm, de pildă, un concept mai suspect, cum ar fi acela de „isterie” sau de „neurastenie”. Atunci când utilizează un astfel de concept, realistul va presupune că există în realitate un fenomen cu limite bine conturate, ce corespunde cuvântului nostru (unii oameni sunt isterici, alții nu). Pentru a ne folosi de o metaforă nu tocmai plăcută, am putea spune că, potrivit realistului, cuvintele noastre „despică natura la articulații”. În schimb, conceptualistul va respinge această metaforă. Totuși, el nu trebuie neapărat să respingă și conceptul de isterie în sine – presupunând, desigur, că acest concept demarchează un principiu sau o categorie ce ne-ar putea ajuta să circumscriem o anumită afecțiune medicală sau psihologică. Cu alte cuvinte, conceptul ne servește pentru a aduna laolaltă diverse cazuri pe care le găsim suficient de similare; la urma urmei, acesta și este adevăratul său rol. Nominalistul, în fine, ne va spune că un termen precum acela de „isterie” este, în definitiv, la fel de bun ca oricare altul. Oamenii sunt înclinați să-l folosească: toate bune și frumoase, pentru că, de fapt, la asta se și reduce utilizarea oricărui cuvânt.

Desigur, aceste viziuni filosofice sunt livrate în diverse forme și culori, fiecare cu avantajele și dezavantajele sale. Din perspectiva realistului (pe care îl putem numi și „platonician”), celelalte viziuni nu fac decât să deschidă poarta către genunea idealismului: altfel spus, către imaginea unei minți care își construiește sau își inventează propria realitate. (Dacă termenul „isterie” nu desemnează un fenomen real, unitar, atunci nu avem niciun motiv să descriem

lumea prin intermediul lui, întrucât în felul acesta nu avem cum să ajungem la adevărul obiectiv.) Atât pentru conceptualist, cât și pentru platonician, nominalismul este o concepție de nesusținut, întrucât neagă nu doar caracterul real al înțelesului și al aplicării conceptelor noastre, ci și, în definitiv, pe acela al întregii noastre gândiri. Altfel spus, nominalismul este un soi de „eliminativism”, o anulare a însuși actului de a gândi. O minte care pur și simplu regurgitează reacții verbale la diverși stimuli, fără a urma vreo regulă care să determine ce este adevărat sau corect, pare la fel de bună ca lipsa totală a oricărei minți. Pe de altă parte, din perspectiva nominalistului, platonismul pare pur și simplu de necrezut, iar conceptualismul nu face nimic altceva decât să îmbrățișeze retorica urmăririi de reguli, fără însă a-i da vreo substanță. Căci, în definitiv, care este diferența dintre niște reguli „institute” pe baza dispozițiilor și reacțiilor noastre și unele pur și simplu inventate după simpla noastră conveniență? Și, mai mult, care este diferența dintre acestea din urmă și lipsa totală de reguli? Din această perspectivă, conceptualistul este de fapt un nominalist care nu are curajul să o admită.

Se spune că în Parisul Evului Mediu, studenții se încăierau uneori pe stradă din cauza problemei universalilor. Într-adevăr, miza acestei dispute este destul de mare, dacă avem în vedere că în joc se află însuși felul în care concepem propria noastră capacitate de a descrie lumea prin enunțuri adevărate sau false, precum și obiectivitatea opiniilor pe care le formulăm. S-ar putea spune chiar că aceasta a fost și rămâne cea mai profundă dintre toate problemele filosofiei. Ea stă la baza reacției (realiste) a lui Platon față de sofști (nominaliști). Iar curentul numit astăzi „postmodernism” nu este altceva decât vechea concepție nominalistă, prezentată într-un ambalaj nou, mai frumos colorat, sub forma unei doctrine ce ne spune că nu există nimic altceva decât text. Această versiune a nominalismului este prezentă astăzi în multe dintre științele socio-umane, paralizând orice tip de apel la raționalitate și la adevăr. În schimb, filosofia numită „analitică” îl opune pe Platon sofisticăriei acestui curent, încercând să-i mai amuțească surlele și trâmbițele.

În ultimii ani, unii filosofi au găsit că cea mai plauzibilă viziune este aceea a unui realism „naturalizat”, care evită astfel misterele platonismului. Potrivit acestei doctrine, există proprietăți reale, pe care lucrurile le posedă indiferent de felul în care le concepem noi. Mai mult, mintea noastră este astfel construită încât să perceapă și să reacționeze la aceste proprietăți. Altfel spus, procesul evolutiv și succesul pe care l-am înregistrat, ca specie, ne-au format în așa fel încât să fim receptivi față de *genurile* reale cauzale în care se încadrează lucrurile din jurul nostru. Deși conceptualiștii au dreptate să pună accent pe structura

contingentă a minții noastre, ei neglijează totuși faptul că această minte nu există într-un vacuum. Din contră, structurile cauzale ale lumii înconjurătoare dau formă și conținut minții umane. În circumstanțe favorabile, cu toții gândim și acționăm la fel, întrucât, în contextul lumii în care trăim, acesta este modul corect de a gândi și de a acționa. Acest tip de naturalism ar putea avea un punct de contact, de pildă, cu o știință a culorilor de tipul celei descrise, în mod rudimentar, în Capitolul doi. Un astfel de proiect ar putea încerca să arate că până și felul în care se petrec clasificările pe baza calităților secundare este departe de a fi arbitrar. Dacă aceste clasificări și-ar putea recâștiga astfel ceva din statutul lor „realist”, este evident că ar putea urma apoi și altele.

Pe lângă faptul că este deosebit de reconfortantă, această viziune se și potrivește foarte bine cu „fundaționalismul natural” – bazat pe o susținere evoluționistă a armoniei dintre minte și lume – prezentat la sfârșitul Capitolului unu. Putem spera că acest program va supraviețui apelor tulburi și agitate ale reflecțiilor stârnite pe parcursul acestui capitol. Însă această speranță presupune, totodată, și o mare doză de încredere în faptul că toate problemele noastre s-au risipit, că perspectiva științifică absolută asupra lumii se poate îmbina armonios cu imaginea manifestă. Cu alte cuvinte, trebuie să ne putem încrede în faptul că fie Kant, fie succesorii săi, au reușit să negocieze un curs alternativ, situat undeva la mijloc între extremele reprezentate de Philonous și de Moore, rezolvând astfel problema lui Hume fără a concede prea mult viziunii idealiste. Însă nu toată lumea este convinsă de acest lucru.

Capitolul opt

Ce trebuie să facem

Pe parcursul capitolelor anterioare ne-am ocupat de modul în care înțelegem lumea. Mai precis, am încercat să examinăm atât natura lucrurilor, cât și felurile în care le putem cunoaște sau concepe. Cu toate acestea, gândirea noastră ia de multe ori o formă mai degrabă practică decât teoretică: cu alte cuvinte, suntem preocupați nu atât să aflăm cum *este* lumea, cât mai degrabă cum ar trebui noi să acționăm în ea. Ne gândim la ceea ce avem de făcut și încercăm să analizăm diverse argumente și considerente în favoarea uneia sau alteia dintre opțiunile cu care ne confruntăm. Dar cum ar trebui, oare, să înțelegem acest lucru? Întrebarea aceasta a primit, până acum, răspunsuri de dimensiunile unor întregi tratate, tomuri sau enciclopedii. În centrul acestor preocupări se află diverse considerații ce țin de etică sau de filosofia morală, însă trebuie să remarcăm că aceste domenii nu circumscriu întregul teritoriu al raționamentelor noastre practice, care de multe ori nu au nimic de-a face cu morală. Pe lângă preocupările morale, avem adesea și unele de natură teoretică sau estetică. Intenția mea în acest ultim capitol nu este să ofer o hartă exhaustivă a întregului domeniu cuprins în asemenea tratate sau enciclopedii. Acest lucru nu poate fi însă realizat într-un spațiu atât de restrâns. Totuși, cred că există câteva pietre sigure de temelie, pe baza cărora se poate construi o teorie adecvată; în cele ce urmează, voi încerca să prezint câteva sugestii cu privire la natura acestora.

PREOCUPĂRI REALE

O proporție semnificativă din gândirea noastră practică este de natură „tehnologică”. Avem un anumit scop și întrebarea este *cum* îl putem atinge. Încercăm să ne adaptăm mijloacele unor obiective dinainte stabilite. De pildă, vrem să reparăm frigiderul, să cultivăm niște flori sau să construim un pod. Evident, ne putem pricepe mai bine sau mai puțin bine la astfel de treburi. Nu există un unic „fel de a gândi” care să ne permită să atingem toate tipurile de scopuri, tot așa cum nu există un singur fel de cunoaștere care să-l ajute pe reparatorul de frigidere să cultive flori sau să construiască poduri. Competența în oricare din aceste domenii presupune înțelegerea respectivului sistem, precum

și dobândirea unor cunoștințe cu privire la modificările ce trebuie efectuate în vederea obținerii scopului dorit.

Se spune, de obicei, că scopurile sau obiectivele în vederea cărora acțiunăm sunt determinate de ceea ce dorim să obținem și că, de aceea, toate raționamentele de tip mijloc–scop sunt de fapt metode de a ne satisface dorințele. În anumite cazuri, aceasta pare a fi, într-adevăr, descrierea corectă, cel puțin la un nivel aproximativ. Însă nu trebuie să ne lăsăm induși în eroare de acest mod de a pune problema. Dacă ne gândim la dorințe ca la niște stări de însuflețire față de anumite scopuri – genul de lucruri care ne fac să ne lucească ochii – atunci e destul de clar că „dorință” nu este întotdeauna cuvântul cel mai potrivit: adevseori acțiunăm, mai degrabă, pe baza unor *preocupări* sau *interese*. Iată-mă, de pildă, în grădina din spatele casei, tunzând gazonul, când de fapt tot ce aș vrea să fac ar fi să mă plimb cu iahtul. De ce tund iarba? Nu pentru că mi-aș fi *dorit-o*. Poate că, de fapt, urăsc această îndeletnicire. Însă era vremea să o fac. Altfel spus, sunt preocupat ca iarba să fie tunsă, așa că adopt mijloacele cele mai eficiente pentru a atinge acest scop. În această situație particulară, faptul că am o anumită preocupare (sau un anumit interes) înseamnă, pur și simplu, că mă simt motivat de gândul că iarba trebuie tunsă. Poate că sunt de părere că e *responsabilitatea* mea să fac asta sau poate că nu fac decât să-mi spun „Ei bine, a venit vremea să te ocupi de gazon!”, fără să mă gândesc în mod conștient la îndatoririle mele gospodărești. Pe de altă parte, atunci când observ că iarba din grădina altcuiva trebuie tunsă, de obicei nu mă simt motivat să mă ocup chiar eu de acest lucru. Ceea ce înseamnă că, în definitiv, faptul că mă simt mișcat de gândul că gazonul *meu* trebuie îngrijit se datorează totuși îndatoririlor mele gospodărești, chiar dacă nu mă gândesc la ele în mod conștient.

Diferența aceasta dintre acțiunile bazate pe preocupări sau interese și cele bazate pe dorințe nu trebuie trecută cu vederea. Uneori, oamenii o ignoră însă în mod deliberat atunci când se ceartă. Să ne imaginăm, de pildă, o relație aflată într-un moment de impas. Annie se simte nevoită să-l părăsească pe Bertie dintr-un anumit motiv: poate pentru că are anumite datorii față de alte persoane sau pentru că planurile ei de viață o obligă să se mute în alt oraș. Bertie ar putea spori încărcătura emoțională a situației, acuzând-o pe Annie că nu ar pleca *dacă nu ar vrea*: „Cu siguranță îți dorești să pleci, altfel nu ai face-o!” Aceste cuvinte pot fi însă foarte dureroase – în definitiv, ele presupun că gândul de a-l părăsi pe Bertie îi produce plăcere lui Annie (sau face să-i sclipească ochii lui Anne, pentru a ne folosi de expresia de mai devreme). S-ar putea însă ca acest lucru să nu fie deloc adevărat. Poate că Annie este de fapt devastată de

perspectiva de a-l părăsi pe Bertie, dar nu are încotro. Trebuie s-o facă, exact așa cum eu trebuie să tund gazonul.

Pe de altă parte, am putea fi tentați să credem că ori de câte ori avem anumită preocupare sau un interes, undeva, în fundal trebuie să existe o dorință. Să ne gândim, de pildă, la situația în care mă preocupă faptul că trebuie îngrijit iarba, dar nu vreau să mă ocup personal de asta: dacă totuși mă apuc să tun gazonul, probabil că o fac pentru că îmi doresc altceva, de exemplu, să mă pot liniști apoi la gândul că am scăpat de o corvoadă. Însă acest mod de a gândi se bazează pe o altă greșală periculoasă, și anume aceea de a ne imagina că atunci când o persoană este preocupată de un anumit lucru, ea își dorește, de fapt, să obțină pentru sine o anumită stare mentală, cum ar fi aceea de „liniște sufletească”. Psihologii, în special, sunt înclinați să conceapă dorințele ca pe un fel de acumulări de tensiune de care încercăm să scăpăm atunci când acționăm într-un fel sau altul. Pare destul de plauzibil deci să ne gândim că adevăratul obiect al dorințelor noastre este, de fapt, eliberarea de această tensiune. Ca și mai înainte acest mod de a gândi poate prilejui acuzații dureroase: „Pe tine nu te preocupă de fapt soarta acestor copii muritori de foame, tot ceea ce îți dorești este să te simți tu bine!” În acest fel, întregul nostru comportament este diagnosticat ca fiind în mod fundamental egoist, ca și cum am fi mereu preocupați numai de propria noastră bunăstare, toate celelalte scopuri și obiective fiind menite doar să mascheze acest lucru.

Însă această viziune (denumită și „doctrina egoismului psihologic”) este complet eronată.⁹⁵ Să ne imaginăm că doriți să mâncați ceva. Mergând pe făgașul gândurilor din paragraful anterior, aș putea interpreta dorința dumneavoastră ca pe o nevoie de a vă elibera de o anumită tensiune creată de nevoia de mâncare. Așa că decid să vă trag un pumn zdravăn în stomac, suficient de zdravăn cât să vi se facă rău și să nu mai vreți să mâncați. V-am oferit, oare, ceea ce vă doreați? Cătuși de puțin (chiar uitând că pumnul trebuie să fi fost destul de dureros). În definitiv, ceea ce vroiați nu era pur și simplu o modalitate *oarecare* de a scăpa de tensiune, ci *mâncare*. Tot așa, un om mânat de o atracție sexuală nu se va mulțumi cu orice fel de a-și elibera tensiunea. La urma urmei, bromura l-ar putea ajuta la fel de bine, dacă acesta ar fi obiectivul lui. Însă omul nostru nu își dorește bromură, ci sex.

⁹⁵ Sunt greu de găsit susținători puri ai acestei doctrine; totuși, se presupune de obicei că Thomas Hobbes este unul dintre ei. O discuție clasică a acestei doctrine poate fi găsită în lucrarea din 1726 a lui Joseph Butler, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, mai ales în Predica XI. Acest subiect este discutat mai pe larg în Capitolele 5 și 6 ale cărții mele, *Ruling Passions*.

Să ne gândim acum la preocupările și interesele noastre mai generale. Să ne închipuim, de pildă, că eu aș fi capul unei familii mafioate, iar dumneavoastră omul meu de încredere. Într-o zi, vă ordon să-l lichidați pe un oarecare Luigi, despre care cred că m-ar fi insultat foarte grav. Tulburat de dificultatea acestei sarcini, începeți să plănuiti crima. Dar, pe măsură ce vă gândiți mai bine la ordinul meu, vă dați seama că ceea ce îmi doresc de fapt este să scap de tensiunea pe care mi-o provoacă existența lui Luigi. Ați putea să mă ajutați să obțin acest lucru și altfel: mai precis, urzind o întreagă conspirație care să mă facă să cred că l-ați omorât pe Luigi. Drept pentru care vă puneți pe treabă și aranjați totul în așa fel încât eu să cred că Luigi e mort. Dar oare ați reușit în felul acesta să-mi îndepliniți cu adevărat ordinul? Cu siguranță că nu. Nu vroiam să trăiesc într-un soi de paradis al ignoranților, cu amăgirea că Luigi a fost lichidat (închipuți-vă numai ce-aș fi în stare să fac dacă aș afla că mi-ați înșelat așteptările!). Ceea ce vă ordonasem era să-l ucideți pe Luigi.

Am putea spune, așadar, că una dintre preocupările noastre este aceea de a nu fi amăgiți că preocupările și interesele noastre au fost satisfăcute.

Descoperim aici, încă o dată, sursa multor frustrări și neînțelegeri. Adesea, comunicarea interumană se bazează pe un tip special de receptivitate, mai precis, pe disponibilitatea de a ne simți motivați de preocupările și interesele altora. Însă e clar că nu poate fi vorba de o astfel de receptivitate atunci când alții se raportează la preocupările noastre ca la un soi de probleme sau obstacole ce trebuie tratate sau înlăturate. Să ne imaginăm că Annie este preocupată de cariera și de dezvoltarea ei personală, iar Bertie, în loc să se gândească cum ar putea s-o ajute să-și atingă aceste scopuri, încearcă în schimb să-i înăbușe preocuparea. „Nu te mai necăji, draga mea, toate grijile astea se vor risipi dacă mergem la restaurant în seara asta/dacă mă ții de mână/dacă facem un copil...” O astfel de reacție este la fel de nepotrivită ca un pumn în stomac pentru a potoli foamea. Pe de altă parte însă, motivul pentru care e nepotrivită s-ar putea să nu fie atât de *evident*, cel puțin, nu pentru Bertie, care probabil că se va mira dacă Annie va decide să-l părăsească. Folosindu-ne de terminologia introdusă în Capitolul trei, am putea spune că în situația aceasta Bertie a „obiectivat” sentimentul de preocupare al partenerei sale, raportându-se la acest sentiment ca la o problemă *in sine*, în loc să încerce să se gândească cu adevărat la lucrurile ce o preocupau pe Annie. Din perspectiva ei, adevărata problemă este *cariera in sine*, nu doar simplul fapt că o preocupă cariera. Câtă vreme Bertie nu împărtășește acest mod de a vedea lucrurile, cei doi nu sunt pe aceeași lungime de undă.

Acest argument are vaste repercusiuni asupra întregii culturi și industrii moderne dezvoltate pe baza conceptului de „terapie” psihologică. Voi reveni asupra acestui subiect după ce mai pun câteva piese pe tablă.

Am afirmat mai devreme că una dintre preocupările noastre este aceea de a nu crede în mod eronat că preocupările și interesele noastre au fost satisfăcute. Am putea remarca, în aceeași ordine de idei, că de multe ori, deși nu întotdeauna, suntem preocupați să nu ne *pierdem* preocupările și interesele. Închipuiți-vă că cineva i-ar spune mafiotului că, în cel mult zece ani, dorința sa de a-l vedea pe Luigi mort se va stinge complet („Așa că, într-un final, totul va fi bine”, ar putea adăuga persoana respectivă). Sau imaginați-vă că Bertie ar încerca să o consoleze pe Annie cu gândul că după ce vor avea un copil, grijile ei vor dispărea. Ei bine, persoana respectivă nu *vrea* ca preocupările ei să dispară sau să se diminueze. Putem exprima această idee spunând că mafiotul se *identifică* cu dorința sa de răzbunare, iar Annie cu preocuparea ei pentru carieră.

Există, într-adevăr, cazuri în care nu ne identificăm cu dorințele și preocupările noastre, ba chiar am vrea cu orice preț să ne descotorosim de ele. De pildă, cineva care tânjește după o țigară s-ar putea să-și dorească nu doar țigara în sine, ci și o modalitate de a scăpa cu orice chip de dependență. Dacă ar exista vreo formă de terapie sau poate o operație chirurgicală care să-i înlăture nevoia, persoana respectivă s-ar bucura. Atunci când descoperim că suntem „obsedați” de un lucru sau de o persoană, ne dorim adesea să scăpăm de obsesia respectivă, fiindcă găsim că nu ne face niciun bine. Categorisindu-ne anumite dorințe sau preocupări cu care ne-am identificat la un moment dat drept „obsesii” sau „dependențe”, începem de fapt să ne detașăm de ele și să le obiectivăm, pentru ca în cele din urmă să căutăm o metodă de a le eradica. Este *posibil* ca Annie să ajungă la un moment dat să împărtășească punctul de vedere al lui Bertie, cum că adevărata ei problemă este însăși ambiția de a avea o carieră; într-o astfel de situație, probabil că ea va încerca să-și înăbușe ambiția, găsindu-și alte preocupări care să o distragă. Pe de altă parte, s-ar putea ca ea să nu ajungă niciodată în această situație, iar dacă ajunge, s-ar putea să greșească: preocuparea pentru carieră ar putea avea o importanță mult mai mare pentru identitatea ei decât își imaginează.

Aceste reflecții ne arată că diferența dintre preocupările și interesele cu care ne identificăm și cele pe care le obiectivăm nu este întotdeauna manifestă. S-ar putea ca de multe ori să nu realizăm noi înșine cu ce tip de preocupare avem de-a face, până nu încercăm să vedem dacă este fezabil ori adecvat să ne descotorosim de ea sau dacă nu cumva singura posibilitate viabilă este aceea de a încerca să ne-o satisfacem.

Dar ce anume, mai exact, sunt aceste preocupări despre care am tot vorbit până acum? După cum am mai spus, a fi preocupat de ceva înseamnă, de fapt, a fi motivat de un gând. Diverse aspecte ale lucrurilor cu care intrăm în contact au capacitatea de a ne influența pe plan motivațional, căpătând astfel o anumită *greutate* pentru noi (e interesant de remarcat că metaforele cele mai firești în acest sens se bazează pe idei precum greutate sau presiune). În mod evident, aceste aspecte sunt importante atunci când vine vorba de a decide ce avem de făcut. Dar ele pot căpăta greutate și prin felul în care dau naștere anumitor atitudini (admirație, dispreț) sau emoții (frică, speranță). De pildă, atunci când citesc o operă literară pot descoperi că mă simt dezgustat de un anumit personaj, ceea ce înseamnă că maniera în care a fost el portretizat în carte „atârână greu” pentru mine. Virtuțile eroului îmi trezesc admirația, iar viciile personajului negativ disprețul.

Atunci când avem anumite preocupări sau interese, aspectele față de care suntem receptivi pot fi descrise drept *temeiuri* pe baza cărora alegem un lucru ori suntem încercați de o emoție. Faptul că iarba trebuie îngrijită reprezintă un temei pentru a mă ocupa de ea. Faptul că Annie trebuie să se mute din oraș pentru a-și putea urma cariera îi dă un temei să îl părăsească pe Bertie. În acest sens, temeiurile sunt acele aspecte ale unei situații care cântăresc greu în deliberările noastre despre ceea ce avem de făcut sau despre atitudinea pe care ar trebui să o adoptăm. Într-un înțeles ceva mai larg, temeiurile depășesc însă sfera deliberării raționale, incluzând toate acele aspecte ale unei situații care ne afectează într-un fel sau altul, chiar și atunci când nu conștientizăm decât cel mult parțial ce se întâmplă. În acest sens, este posibil ca Annie să-l părăsească pe Bertie pe temeiul că îl găsește plictisitor, chiar dacă ea nu vrea să admită acest lucru nici măcar în propriul ei for interior.

Este important să sesizăm că există două modalități prin care ne putem referi la temeiurile pe baza cărora acționează oamenii: una *descriptivă* și alta *normativă*. Pe de-o parte, putem descrie acele aspecte ale unei situații ce îi determină pe oameni să acționeze într-un fel sau altul. Pe de altă parte, putem face afirmații despre cât de *reale* ni se par temeiurile lor, exprimându-ne în acest fel aprobarea sau dezaprobarea față de preocupările și interesele ce îi motivează. Această distincție nu trebuie trecută cu vederea. Atunci când spunem că Annie nu a avut niciun temei pentru a-l părăsi pe Bertie, putem intenționa, pe de-o parte, să facem o afirmație despre psihologia ei (afirmație care, de altfel, se va dovedi cel mai probabil a fi falsă): de pildă, că Annie a acționat numai pe baza unui impuls de moment, fără a se fi gândit vreo clipă înainte și fără a fi încercat să-și satisfacă, de fapt, vreo dorință sau vreo preocupare. Pe de altă

parte, afirmația noastră ar putea fi menită în schimb să *respingă* preocupările și interesele pe baza cărora a acționat Annie: a plecat pentru că era preocupată să urmeze o carieră în balet, însă date fiind circumstanțele, s-a dovedit că ambiția ei a fost prostească și că aceasta nu ar fi trebuit să cântărească deloc în deliberările ei. Atunci când intenționăm să vorbim într-o astfel de manieră normativă, este bine să semnalăm acest lucru prin folosirea unor cuvinte adecvate, precum „trebuie”, „este bine” sau „(este) bun”. Totuși, de multe ori facem afirmații prescurtate de genul „Annie nu a avut niciun temei”, când ceea ce vroiam să spunem de fapt era că „Annie nu a avut niciun temei *bun*”. Acest lucru poate da naștere, uneori, unor interpretări greșite.

Aparent, preocupările și interesele noastre pot fi extrem de diverse. Moartea unui dușman, urmarea unei cariere, aspectul gazonului, bunăstarea familiei și a prietenilor, cuvântul dat, faptul că cineva ne-a făcut un bine, rolul nostru de parteneri, doctori sau avocați – toate acestea sunt considerente dintre cele mai obișnuite, ceea ce ne determină în diferite situații să acționăm într-un fel sau altul. Este important să nu pierdem din vedere diversitatea lor: există tot atâtea preocupări pe lumea aceasta câte tipuri de oameni. Am respins deja una dintre încercările defectuoase de a reduce această diversitate, în vederea obținerii unei presupuse unități bazate pe ideea că întotdeauna suntem preocupați exclusiv de propriul nostru confort mental (mai precis, de eliberarea tensiunilor psihice determinate de dorințele și interesele noastre). Această idee este însă complet eronată, întrucât nesocotește distincția dintre preocupările cu care ne identificăm și cele de care ne distanțăm, în încercarea de a le eradica.

VOCEA INTERIOARĂ

Multe dintre preocupările și interesele noastre au un caracter privat și opțional. Să presupunem, de pildă, că mă interesează locomotivele cu aburi. Ca atare, faptul că printr-un anumit loc trec astfel de locomotive va cântări mult în ochii mei: mai precis, va reprezenta pentru mine un temei pentru a merge în respectivul loc. Pe de altă parte, acest aspect s-ar putea să nu aibă nicio relevanță pentru dumneavoastră. Însă pe mine nu are de ce să mă deranjeze acest lucru, din contră, s-ar putea chiar să mă bucur că nu îmi împărtășii interesul pentru locomotive: le pot vedea mai bine atunci când nu sunt înconjurat de o mulțime de turiști.

Există însă alte tipuri de interese pe care *ne așteptăm* ca și alți oameni să le împărtășească. Altfel spus, suntem preocupați ca aceste lucruri sau aspecte să îi

miște într-un fel și să le influențeze deciziile și atitudinile: printre ele se numără, de pildă, faptul că o anumită acțiune ar înșela pe cineva, ar încălca o promisiune, ar manipula o anumită persoană sau ar fi lipsită de onestitate ș.a.m.d. De asemenea, ne așteptăm indeobște ca faptul că un anumit comportament ar pricinui durere sau suferință altcuiva să cântărească greu în deciziile celorlalți. Suntem surprinși sau chiar șocați atunci când întâlnim oameni pentru care aceste considerente nu sunt relevante. Am ajuns, așadar, la domeniul tradițional al eticii. Întrebarea este: care sunt acele preocupări și interese la care suntem îndreptățiți să ne așteptăm unii de la alții?

Putem distinge două feluri de a interpreta această întrebare. Conform primei interpretări, avem de-a face cu o întrebare despre preocupările și interesele ce alcătuiesc viața ideală. Care este cel mai bun fel de a trăi? Răspunsurile diferă în funcție de tradiția etică în care ne înscriem. Viața ideală a unui erou homeric este axată pe preocupări legate de onoare, statut și victorie pe câmpul de luptă. Pentru un sfânt creștin, în schimb, ea va fi alcătuită din preocupări ce includ iubirea de Dumnezeu, reprimarea orgoliului și diverse idealuri de iubire fraternă, în timp ce, din perspectiva confucianismului, viața ideală trebuie neapărat să cuprindă o doză considerabilă de respect pentru valorile tradiționale. Toate aceste idealuri pot fi zăgrăvite în culori mai mult sau mai puțin atrăgătoare. Și totuși, ele par să ne stârnească, în același timp, un ușor sentiment de disconfort, dacă nu din alte motive, atunci măcar pentru că nu avem prea multe motive să presupunem că vreunul din aceste feluri de a trăi reprezintă Viața Ideală. De vreme ce diferiți oameni au gusturi și interese diferite, iar preocupările noastre sunt influențate de culturi diferite, pare foarte probabil să ne imaginăm că noțiunea de „viață ideală” va fi, la rândul ei, extrem de contextuală: putem spune că acest trai este ideal pentru această persoană în aceste circumstanțe, dar nu mai mult decât atât. Chiar încercând să înlocuim noțiunea de viață „ideală” cu cea a unei vieți *bune*, ingredientele acesteia din urmă nu par a fi mult mai certe. Într-adevăr, unele dintre elementele de bază sunt destul de necontroversate. Cei mai mulți oameni vor pune, probabil pe listă sănătatea (și mijloacele de a o proteja), fericirea (mai precis, adevărata formă de fericire, nu genul pe care îl putem obține trăind într-un paradis al ignoranței), realizările (însă, din nou, doar cele adevărate, în niciun caz nu realizarea ambițiilor vanitoase sau prostesti), demnitatea, prietenia, dragostea și familia. Dincolo de aceste valori centrale, lucruri precum bogăția sau luxul sunt controversate; mai mult, anumite varietăți ale elementelor de bază enumerate mai sus pot fi, uneori, un blestem mai degrabă decât o binecuvântare. Este posibil, de pildă, ca o anumită persoană să fi putut avea o viață mai bună dacă nu ar fi fost binecuvântată cu o sănătate

atât de viguroasă, pentru că astfel ar fi putut fi mai înțelegătoare față de slăbiciunile și vicisitudinile altora.

Există însă și o altă interpretare a întrebării privitoare la așteptările pe care le putem avea unii de la alții, interpretare ce aduce în prim-plan o perspectivă ceva mai rigidă. Din această perspectivă, întrebarea se referă mai degrabă la limitele corecte ale comportamentului uman. Atunci când nu izbutim să ne ridicăm la nivelul anumitor așteptări, putem spune că ne-am purtat *greșit*. Altfel spus, comportamentul nostru a fost deficitar într-un fel sau altul, fapt pentru care suntem ținta feluritor tipuri de reproșuri sau dezaprobări. Oamenii se așteaptă unii de la alții să fie cinstiți, cooperanți, sensibili la nevoile celorlalți, corecți, bine intenționați ș.a.m.d. Dacă ne situăm sub așteptările altora într-una din aceste privințe, este probabil să fim sancționați. S-ar putea ca oamenii să se simtă lezați de comportamentul nostru și să fie preocupați de faptul că ar trebui să ne schimbăm.

Poate că unii dintre dumneavoastră vor strâmba din nas: ar trebui să ne pese mai puțin de părerile celorlalți. De ce ne-ar interesa ce cred alții despre noi? De ce să nu fim niște spirite libere, complet nepăsătoare față de opiniile lumii? S-ar putea ca în anumite cazuri atitudinea aceasta să fie, într-adevăr, admirabilă: vizionarul, sfântul sau eroul trebuie să fie, într-o anumită măsură, mai puțin preocupați de părerile lumii atunci când încearcă să schimbe aceste păreri, uneori poate în bine. Dar întrebarea pe care nu o putem ocoli este: de ce ne-am atras dezaprobarea celorlalți? Dacă suntem dezaprobați pentru că, de pildă, nu dăm niciun ban pe promisiunile pe care le-am făcut sau punem mâna pe banii altora fără niciun scrupul, atunci s-ar putea să ne fie destul de greu să nesocotim total oprobriul social de care avem parte. Puterea de a face acest lucru – de a ne uita în ochii celorlalți și a le spune că nu înțelegem ce au să ne reproșeze – presupune nu doar o lipsă totală de preocupare față de valori precum cinstea și respectarea cuvântului dat, ci, mai mult, o lipsă de disponibilitate pentru recunoașterea faptului că alți oameni *sunt* preocupați de aceste aspecte. Un *asemenea* grad de insensibilitate este rareori întâlnit printre oamenii normali. Una este să avem de-a face cu un netrebnic de rând, care este capabil să spună: „Nu îmi pasă dacă am greșit față de tine nerespectându-mi promisiunea sau furându-ți bunurile”. Și cu totul altceva este să ne confruntăm cu un apogeu total ieșit din comun al netrebniciei, în persoana unui ins dispus să afirme: „Nici măcar nu admit că ai ce să-mi reproșezi”. Putem afișa cu toții o astfel de atitudine în semn de frondă sau de sfidare, dar e mai greu să ne-o însușim ca pe ceva firesc și să ne simțim complet în largul nostru atunci când facem asemenea afirmații, cu toate că trebuie să recunoaștem că moralitatea

sexuală pare a ne oferi destule exemple de situații în care oamenii nu înțeleg ce li se poate reproșa, deși s-au comportat în mod greșit. O societate alcătuită numai din indivizi lipsiți de capacitatea de a admite că ceilalți sunt îndreptățiți uneori să le reproșeze anumite conduite ar fi una total lipsită de orice fel de etică, însă, tocmai din acest motiv, e destul de greu de înțeles ce motiv am mai avea să o numim „societate”.

Există diferite feluri în care gânditorii au încercat până acum să articuleze aceste idei. „Internalizarea” unui sistem de valori este un fenomen foarte asemănător celui de internalizare a privirii sau vocii celorlalți oameni. A recunoaște că alții ne pot reproșa ceva înseamnă a ne privi pe noi înșine prin ochii lor și a ne vedea lipsurile și deficiențele, tot așa cum a internaliza vocea altora înseamnă a o auzi ca pe un considerent ce capătă greutate în deciziile noastre. Acest proces de internalizare face posibil un anumit disconfort, ce se exprimă în capacitatea noastră de a ne autoreproșa diverse decizii sau acțiuni, precum și în sentimente cum ar fi cel de rușine sau de vinovăție. Multe sisteme etice au la bază o variantă sau alta a Regulii de Aur: „Poartă-te cu alții așa cum ai vrea să se poarte și ei cu tine”. Unii gânditori pun accent pe dezvoltarea unui „punct de vedere comun”; alții subliniază, în schimb, rolul pe care îl joacă emoții precum simpatia sau empatia în receptivitatea viziunii noastre de sine față de felul în care ne privesc ceilalți. Pentru a ilustra cât de ușor și de firesc ne este să integrăm viziunea celorlalți printre preocupările noastre, Hume citează următorul exemplu: „Un om va fi absolut îngrozit dacă îi spui că îi miroase urât respirația deși, evident, pentru el acest miros nu este câtuși de puțin supărător”.⁹⁶ Așadar, avem capacitatea de a ne vedea pe noi înșine din perspectiva celorlalți și de a ne simți, ca atare, mai mult sau mai puțin stânjeniți.

Putem descrie acest aspect al psihologiei noastre ca pe o capacitate de a ne însuși preocupările, interesele și temeiurile de acțiune ale celorlalți. Dacă v-a căzut un pian pe picior, una dintre preocupările dumneavoastră este ca acel pian să fie mutat cât mai repede cu putință. Dacă sunt conștient de această situație, voi împărtăși și eu în mod firesc această preocupare; mai mult, ar fi o deficiență din partea mea să nu o împărtășesc. Desigur, postura mea într-o atare situație este diferită de a dumneavoastră: în fond, pianul vă face rău dumneavoastră, nu mie. Totuși, se așteaptă de la mine să simpatizez, să-mi însușesc preocuparea dumneavoastră și să tratez problema prin care treceți ca și cum ar fi și a mea. Ceea ce pentru dumneavoastră este un temei de acțiune devine în cazul meu

⁹⁶ Hume, *Treatise of Human Nature*, III.iii.I, p. 589.

un temei pentru a vă ajuta. Există filosofi ai moralei cărora le place să creadă că la mijloc trebuie să fie un soi de imperativ dictat de rațiune. Cu alte cuvinte, ei consideră că dacă, într-o asemenea situație, nu mi-aș însuși preocupările și interesele dumneavoastră, aș da dovadă de o deficiență pe plan rațional sau intelectual. Eu, personal, nu sunt în favoarea acestui fel de a pune problema. Desigur, dacă un om reușește să rămână indiferent în astfel de împrejurări, înseamnă că el trebuie să fie de fapt un om foarte rău. Nu este exclus ca raționamentele lui sau felul în care înțelege lumea să fie defectuoase într-un fel sau altul. Ar putea fi vorba chiar despre un psihopat, incapabil să înțeleagă realitatea celorlalți oameni. Sau poate că omul nostru și-a făcut calculele greșit, ajungând la concluzia că vă prinde mai bine pe termen lung dacă suferiți. Cel mai adesea însă, atunci când oamenii întorc capul sau trec pe partea cealaltă a străzii, s-ar putea să nu fie nimic în neregulă cu felul în care înțeleg ei lumea ori cu capacitatea lor de a raționa. Acești oameni nu sunt lipsiți de minte, ci de inimă, ceea ce poate fi la fel de rău, dacă nu chiar mai rău. Este important să identificăm corect locul în care se află defectul, pentru că în felul acesta vom realiza că ceea ce îi poate ajuta pe astfel de oameni este un soi de educare a sentimentelor, mai degrabă decât o mai bună înțelegere a structurii temeiurilor noastre raționale.

ADEVĂRUL ȘI BINELE

Există însă un alt aspect al acestei probleme care îi împarte pe gânditori în două tabere adverse.

Să ne gândim, de pildă, la următoarea „ecuație”:

Una dintre preocupările lui X este să atingă/promoveze/sustină ϕ =
 X crede că ϕ este bun/ ϕ este un temei de acțiune.

Lupta se dă între acei filosofi care citesc această ecuație „de la stânga la dreapta” și cei care o citesc invers, adică „de la dreapta la stânga”. Altfel spus, există gânditori care consideră că explicațiile noastre trebuie să pornească de la nivelul preocupărilor (considerat a fi bine înțeles), pentru a ajunge la nivelul la care „vedem anumite aspecte drept temeiuri” (considerându-se că acest nivel trebuie explicat). Din contră, alți filosofi sunt de părere că direcția corectă a explicației este aceea în care se pornește de la faptul că anumite aspecte sunt considerate a oferi temeiuri de acțiune (aceasta fiind o cunoștință pură, primară), explicându-se, pe baza acestui fapt, preocupările noastre.

În teoria morală, această opoziție este caracterizată uneori prin termenii „necognitivism” și „cognitivism”. Ideea ar fi că, atunci când ecuația este citită de la stânga la dreapta, enunțurile prin care afirmăm că un lucru este bun sau că ne oferă temeiuri pentru a acționa într-un anumit fel, sunt văzute ca niște reflexii ale unor stări motivaționale: mai precis, ca niște prelungiri ale faptului că anumite considerente atârnă greu pentru noi. Însă aceste stări motivaționale nu pot fi descrise drept cunoștințe sau opinii deoarece nu sunt reprezentări ale unor aspecte ale lumii. Mai degrabă, ele sunt *reacții* stârnite de anumite reprezentări ale situației date, care nu denotă însă în mod direct anumite fapte. Ca atare, aceste stări motivaționale nu sunt, strict vorbind, adevărate sau false, așa cum, de pildă, nu se poate spune nici despre dorința mea de a bea cafea că ar fi adevărată sau falsă. Această viziune necognitivistă este minunat exprimată în următorul citat din Sf. Augustin:

Există acest impuls, această încordare a voinței și a iubirii, prin care ia naștere valoarea tuturor lucrurilor ce trebuie urmate sau evitate, ori prețuite într-o măsură mai mică sau mai mare.⁹⁷

În schimb, dacă citim ecuația în cealaltă direcție, de la dreapta la stânga, atunci vom spune că la temelia tuturor explicațiilor noastre stau anumite stări sau atitudini cognitive, de genul opiniilor și cunoștințelor. De pildă, opinia că ϕ este un temei de acțiune. Așadar, avem de-a face cu un tip foarte special de opinii, care reprezintă sau denotă *temeiuri*. Este însă vorba despre opinii care poartă cu sine o încărcătură emoțională, formată din diverse feluri de preocupări. Se spune adesea că Aristotel credea în această direcție a explicației, al cărei slogan este: a-ți dori ceva înseamnă a percepe respectivul lucru ca fiind bun. Am putea spune că, potrivit acestei perspective, dorința este un fel de reacție față de perceperea unui anumit adevăr.

Problemele acestea sunt importante pentru mulți gânditori, mai ales pentru cei din tabăra cognitivistă. Aștia se tem, de fapt, că în lipsa coloanei vertebrale a cognitivismului, raționamentele noastre practice s-ar baza pe niște „simple” preocupări, dorințe și atitudini, pe când, dacă putem aduce întregul teritoriu sub imperiul Adevărului, putem da propozițiilor eticii un fundament mai obiectiv. Preocupările ce corespund adevărilor etice sunt cele corecte, sau justificate, fapt pentru care își merită autoritatea asupra celorlalte.

⁹⁷ Sf. Augustin, *Despre Geneză în sens literal*, Cartea a IV-a, Cap. 4, para. 8. Am modificat puțin traducerea originală (n. aut.).

În opinia mea, aceasta este una dintre ariile în care putem spune cu certitudine că avantajul se află de partea uneia dintre tabere, și anume de partea noncognitivismului.

Principalul motiv pentru care cred aceasta este că undeva în tot acest amestec trebuie să existe anumite stări sau atitudini care nu au un caracter cognitiv, neputând fi descrise în mod adecvat drept opinii, cunoștințe sau reprezentări ale lumii. Trebuie să existe, cu alte cuvinte, acel „impuls al voinței și al iubirii” despre care vorbea Augustin. Atunci când un anumit aspect ne interesează sau ne preocupă, respectivul aspect devine relevant în raționamentele noastre practice. Greutatea pe care i-o acordăm se poate măsura în forța sa motivațională, mai precis, în capacitatea acelui aspect de a ne determina să ne modificăm acțiunile și atitudinile. Dar oare simplul fapt de „a vedea sau a crede că ϕ este un temei de acțiune” ar putea vreodată să cântărească atât de mult?

Există mai multe sugestii cu privire la natura acestor temeuri despre care unii autori presupun că ar putea fi pur și simplu „văzute” sau cunoscute în mod direct. Potrivit uneia dintre aceste sugestii, este vorba despre niște fapte pur naturale. De pildă, am putea spune că un enunț de genul „văd că ți-a căzut pianul peste picior și aceasta îmi dă un temei pentru a încerca să-l mut” nu înseamnă, de fapt, nimic mai mult decât: „văd că ți-a căzut pianul pe picior și că aceasta îți produce durere”. Însă problema este că nu putem pur și simplu să presupunem că un astfel de considerent atârnă greu în raționamentele agentului. Dacă avem de-a face cu o persoană fără inimă, cu cineva care ne dușmănește ori poate cu un om al cărui umor este puțin prea negru, s-ar putea ca durerea să nu aibă nicio relevanță. Așadar, un fapt pur natural nu pare a fi capabil să dea naștere în mod automat unei motivații sau unei preocupări, lucruri care, prin definiție, cântăresc greu în deciziile noastre. G. E. Moore a rezumat acest argument spunând că, indiferent ce tipuri de proprietăți naturale am încerca să discernem, întrebarea dacă acele proprietăți pot genera temeuri de acțiune rămâne întotdeauna una „deschisă”.⁹⁸ Cu alte cuvinte, decizia de a lua astfel de proprietăți drept temeuri presupune un pas în plus, acel pas care ne aduce pe teritoriul practicii.

O altă sugestie ar fi aceea că temeuriile ce fac obiectul presupusei cunoașteri morale sau practice sunt de fapt niște fapte nenaturale de un tip foarte special pe care le-am putea numi „fapte normative”. Aceasta era, de fapt, teoria lui Moore, și este posibil ca însuși Platon să fi subscris la ea.⁹⁹ Potrivit acestei vi-

⁹⁸ Argumentul „întrebării deschise” este formulat de Moore în cartea *Principia Ethica*, pp. 10-20.

⁹⁹ Platon preamărește capacitatea de a percepe ordinea normativă și ideală în termeni

ziuni, am putea spune că avem capacitatea de a întrezări, într-un fel, proprietăți ale lucrurilor complet diferite de cele fizice sau empirice pe care le percepem în mod obișnuit. Cu alte cuvinte, avem capacitatea de a cunoaște ordinea normativă a lumii.

Însă această teorie sună extrem de misterios. Interpretând astfel partea dreaptă a ecuației noastre, citirea ei de la dreapta la stânga devine bizară. Să ne imaginăm această ordine normativă, despre care ne vorbesc anumiți autori, după modelul legilor juridice ale unei societăți. Aplicând acest model exemplului nostru de mai sus, să ne imaginăm că ar exista o lege care ne-ar prescrie să îndepărtăm întotdeauna pianele de pe picioarele oamenilor. Problema este că rămâne la latitudinea noastră ce vom simți în legătură cu o astfel de lege, ca de altfel cu orice altă lege, în general. Am putea pur și simplu să o respingem pe de-a-ntregul. Nu există o conexiune necesară între prescripțiile unei legi și disponibilitatea noastră de a acorda o anumită greutate acelor prescripții. Ca atare, nu este deloc clar că această direcție ne poate oferi într-adevăr o explicație viabilă. În paranteză fie spus, același lucru rămâne valabil chiar și dacă respectiva lege poartă pe ea „semnătura lui Dumnezeu”. S-ar putea pur și simplu să nu-mi pese de originea ei divină. Desigur, într-un astfel de caz mi se va spune de obicei că ar trebui să mă tem de teribilele consecințe ale Urgiei dumnezeiești. Însă cognitivistul nu va dori să facă apel la o astfel de stare emoțională contingentă, întrucât toată discuția ar fi astfel scoasă în afara domeniului rațiunii. În schimb, ceea ce caută cognitivistul este o proprietate care să poată fi în mod necesar motivațională, sau magnetică.

În fața unei asemenea sarcini, s-ar putea ca filosoful cognitivist să intre în panică și să încerce pur și simplu să respingă ecuația de la care am pornit. În acest caz, el va spune ceva de genul: „Bun, admit că există într-adevăr o diferență între a percepe în mod adevărat ordinea normativă și a fi motivat de ea. Dar asta nu e neapărat o problemă: trebuie să recunoaștem, pur și simplu, că e nevoie de o voință bună sau de o inimă bună pentru a putea fi motivat să faci ceea ce știi că ai temeuri să faci.” Motivul pentru care mi se pare că aceasta este o reacție de panică este următorul: chiar dacă filosoful cognitivist reușește astfel să-și protejeze prețiosul său angajament față de noțiunea unui Adevăr normativ, prețul pe care va trebui să-l plătească este acela de a *expulza* pur și simplu forța motivațională a temeiurilor noastre, scoțând-o în afara sferei acestui adevăr. Și

specifci teoriei sale: accesul privilegiat la „Forme” sau „Idei”. Totuși, trebuie menționat că atât conținutul precis al teoriei platonice, cât și gradul în care această teorie se modifică de la un dialog la altul, fac subiectul unor controverse exegetice aprinse.

asta deoarece, potrivit acestui fel de a argumenta, deficiența oamenilor lipsiți de o voință bună nu are legătură cu faptul că ei ar percepe în mod greșit adevărurile normative. Însă întregul scop al cognitivismului se presupune că ar fi exact acela de a *înscrie* rațiunea practică în domeniul adevărului, permițându-ne astfel să spunem că o persoană caracterizată de preocupări rele sau greșite este deficitară din punct de vedere rațional ori cognitiv, neînțelegând lumea în mod corect. Dacă se dovedește că, în cele din urmă, susținătorul cognitivismului nu este îndreptățit să facă astfel de afirmații, atunci cele câteva victorii locale pe care ar putea pretinde că le-ar fi câștigat sunt inutile.

În opinia mea, toate aceste probleme dispar, pur și simplu, dacă alegem să citim ecuația în sens opus. Atunci când suntem preocupați de anumite lucruri sau aspecte, tindem să le percepem drept dezirabile sau bune, exprimându-ne adesea într-un limbaj al „temeiurilor raționale”. Facem aceasta pentru că suntem cuprinși de acel „impuls al voinței și al iubirii”. Altfel spus, noi *inventăm* de fapt propozițiile normative (de genul „Acest lucru este bun”, „Aceasta îți dă un temei să acționezi”, „Ar trebui să faci cutare lucru”), în scopul de a conceptualiza mai bine preocupările și interesele la care ne așteptăm atât de la noi înșine, cât și de la ceilalți. Vorbim astfel atât pentru a ne face mai clare stările motivaționale, cât și pentru a le putea expune în fața altora spre a putea fi admirate, criticate și îmbunătățite. Însă nu există nicio ordine normativă, de o natură misterioasă, la care suntem conectați câtă vreme facem asta.

Dar oare aceasta nu înseamnă că orice preocupare de-a noastră este la fel de bună ca oricare alta? Cătuși de puțin. Din contră, este clar că anumite preocupări și interese sunt superioare altora. Totuși, superioritatea lor nu constă în faptul că ar corespunde unei ordini normative obiective și independente, ci în valoarea pe care o dau vieților trăite în conformitate cu ele. Putem spune, într-adevăr, că preocupările ce dau naștere unei vieți axate pe loialitate, prietenie, grațitudine, prudență, simpatie și corectitudine sunt net superioare unora ce inspiră o viață bazată pe trădare, suspiciune, răutate, indiferență, cruzime și nedreptate. Altfel spus, viețile noastre sunt mai bune atunci când putem fi descriși prin intermediul unor caracteristici de pe prima listă decât atunci când posedăm atribute de pe cea de-a doua. Și trebuie să ne preocupe ca viețile noastre să fie mai bune.

SENTIMENTE NEGATIVE BUNE

Multe lucrări de etică prezintă subiectul în mod complet diferit. Se pornește, îndeobște, cu următoarea dihotomic: există, pe de-o parte, masa

tumultuoasă a dorințelor și, pe de alta, principiile suverane ale eticii, ce tro-nează undeva deasupra acestor dorințe și au rolul de a le controla. După părerea mea, această imagine nu face decât să creeze confuzie, prezentându-ne așa-zi-sele „principii suverane” într-o lumină ce le face să pară complet misterioase, drept lucruri ce necesită o sursă divină sau poate o capacitate platonice de a rezona în armonie cu Natura Lucrurilor. În schimb, eu prefer să substituie acestei imagini un model în care nu avem de-a face decât cu o multitudine de preocupări și interese. Unele dintre acestea au însă un anumit statut, ce ne îndreptățește să vorbim despre virtuți, vicii, datorii și obligații. Este vorba despre acele preocupări la care suntem îndreptățiți să ne așteptăm unii de la alții, în așa fel încât cineva care nu le împărtășește, sau nu le acordă greutatea cuvenită, se plasează sub nivelul standardelor noastre. Putem spune, în mod normal, că acestea sunt preocupările și interesele pe care considerăm că oamenii și le datorează unii altora. Dacă cineva face un gest de mărinimie față de mine, îi *datorez* respectivei persoane un sentiment de recunoștință: i se *cuvin* acest sentiment, iar eu am *datoria* de a-l simți sau de a-l exprima. Purtarea mea este deficitară dacă rămân indiferent sau nepăsător. Nu îmi voi atrage admirația celorlalți, iar dacă înăuntrul meu există o voce care rezonază ca un ecou al vocii lor, voi avea sentimente negative legate de mine însumi: mă voi simți rușinat. În cazul în care nu mă rușinez însă, atitudinea mea va face obiectul unor cenzuri și dezaprobări sociale chiar mai puternice decât cele îndreptate împotriva greșelii mele inițiale. Este un lucru rău ca cineva să nesocotească o datorie bazată pe recunoștință. Este însă cu atât mai uimitor ca respectiva persoană să ridice pur și simplu din umeri sau să ne spună că nu înțelege de ce se face atâta vâlvă, atunci când îi atragem atenția asupra erorii sale. De aici și importanța pe care o atribuim remușcărilor și, în cazurile mai grave, căinței. Aceste sentimente negative sunt, de fapt, bune.

În acest context, putem reveni la comentariile critice pe care le-am formulat ceva mai devreme la adresa obsesiei contemporane legate de „terapie” psihologică. În exemplul nostru, Annie era preocupată de cariera sa, în timp ce Bertie, în loc să ia în serios această preocupare, sau chiar să o împărtășească, o vedea mai degrabă ca pe o problemă ce trebuia rezolvată sau tratată. Cazurile morale sunt destul de asemănătoare. Situațiile în care avem sentimente negative în legătură cu noi înșine, simțindu-ne rușinați de propria noastră purtare, sunt foarte neplăcute. S-ar putea chiar să ne dorim să nu mai încercăm astfel de sentimente. Însă atunci când avem dreptate să ne rușinăm cu noi înșine, dorința de a scăpa de astfel de sentimente implică un soi de autoalienare și nu este, în niciun caz, o reacție adecvată. Să presupunem că Annie știe că l-a rănit

sau l-a insultat pe Bertie. Dacă un terapeut vine și îi spune că există un proces foarte simplu și frumos prin care îi poate dizolva, pur și simplu, orice urmă de vinovăție și de reproș, s-ar putea să-i fie recunoscătoare. Însă nu e deloc clar că Annie ar trebui într-adevăr să-i fie recunoscătoare terapeutului. În primul rând, preocuparea ei ar trebui să fie aceea de a repara situația față de Bertie; de a-și cere iertare sau de a-și răscumpăra greșeala; de a-l asigura cât de rău îi pare și așa mai departe. Annie ar mai trebui să fie preocupată, de asemenea, de propriile ei defecte de caracter și de comportament, dorindu-și să aibă puterea de a fi o persoană mai bună. Însă nu ar trebui să o preocupe faptul că are asemenea preocupări. Dacă un terapeut i-ar da o pastilă care să le facă să dispară, aceasta nu ar ajuta-o câtuși de puțin nici să devină o persoană mai bună, nici să-și repare greșeala față de Bertie. Din contră, terapeutul nu ar face decât să o transforme pe Annie exact în tipul de persoană care își atrage, de obicei, cea mai puternică dezaprobare socială, nu doar pentru că a avut o conduită greșită, ci și pentru că nu dă dovadă de faptul că ar conștientiza în vreun fel acest lucru. El ar înstrăina-o pe Annie de propria ei conștiință, precum și de dorința de a nu fi greșit față de Bertie.

Există, desigur, și situații în care, datorită trecerii timpului sau printr-un nenoroc, remușcările ajung pur și simplu să ne sufocă. Într-o astfel de situație, Annie ar putea fi îndreptățită să-și dorească să scape de sentimentele negative pe care le are față de propria persoană, întrucât aceste sentimente nu-i fac niciun bine, ba chiar s-au transformat în obsesii. Trebuie să remarcăm totuși că acestea sunt niște cazuri foarte atipice, în care lucrurile au scăpat de sub control. Însă atunci când suntem stăpâni pe situație, nu sentimentele noastre de vinovăție și de rușine ar trebui să ne îngrijoreze, ci acțiunile care le-au pricinuit.

Preocupările noastre atârnă foarte greu pentru noi (un enunț tautologic, de altfel: tocmai acest lucru le face să fie preocupări). Însă greutatea pe care le-o acordăm se poate modifica în timp. Printre factorii ce pot contribui la o astfel de modificare se numără discuțiile și argumentele, precum și disponibilitatea de a ne păstra receptivi față de forța exercitată de alte preocupări și interese, ce ne pot împinge uneori în direcții foarte diferite. Avem, așadar, capacitatea de a ne angaja în discuții și dezbateri practice, ce pot lua forma unor interogații despre acțiunile pe care ar trebui să le săvârșim, despre principiile pe care ar trebui să le susținem sau despre trăsăturile de caracter pe care ar trebui să le admirăm ori să le respingem. Cum, oare, am putea să ne gândim la aceste aspecte?

RAȚIONAMENTUL PRACTIC

La începutul acestui capitol, am discutat despre raționamentele „tehnologice”, în cadrul cărora se dă un anumit scop, iar problema este aceea de a identifica cele mai bune mijloace pentru a-l atinge. De foarte multe ori însă, raționamentele noastre practice sunt menite să modifice chiar *scopurile* altor oameni. Încercăm, adesea, să prezentăm situația într-o nouă lumină, astfel încât ceilalți să înceapă să ne împărtășească obiectivele sau să le abandoneze pe cele cu care nu suntem noi de acord.

Foarte multe dintre aceste raționamente se reduc, desigur, la forța oarbă a persuasiunii. Meșteșugul pe care se bazează ele este, în esență, acela al comerțiantului sau al agenției de publicitate. Ne folosim de mijloace retorice pentru a suscita diverse emoții pe care să le putem canaliza, apoi, în direcția dorită. Predicatorul ce ne evocă ororile iadului sau politicianul care ne vorbește despre virtuțile partidului său și despre viciile contracandidaților nu încearcă de fapt să ne sporească în vreun fel înțelegerea cu privire la un anumit fenomen. Am putea spune că preocuparea lor nu este aceea de a instrui, ci mai degrabă de a manipula. Scopul pe care și-l propun este să confere o anumită încărcătură emoțională unor acțiuni, în așa fel încât să-i determine pe oameni să adopte un anumit tip de comportament. La cel mai de jos nivel, această îndeletnicire poate consta pur și simplu în asocierea unei conduite cu diverse tipuri de amenințări și pedepse, menite a înlocui presiunile persuasive mai subtile.

Atunci când adoptăm o astfel de perspectivă cu privire la alți oameni, ceea ce facem de fapt este să îi tratăm ca pe niște mijloace în vederea atingerii propriilor noastre obiective. Dintr-un motiv sau altul, vrem ca ei să împărtășească cu noi un anumit scop: să ne cumpere produsele, să voteze pentru partidul nostru sau să se alăture bisericii noastre. În cazul în care suntem pregătiți să facem orice pentru a-i determina să adopte aceste obiective, se poate spune că îi tratăm pe acești oameni „doar ca pe niște mijloace”, pentru a ne folosi de o expresie ce-i aparține lui Kant.¹⁰⁰ Manipulându-i – fie prin minciună și mistificare, fie prin alte tehnici de persuasiune – sperăm de fapt să le schimbăm opinia, exact așa cum sperăm în cazul oricăror alte obstacole ce stau în calea propriilor noastre obiective.

¹⁰⁰ Cea mai accesibilă variantă a argumentului lui Kant împotriva permisibilității de a-i trata pe alții ca pe niște „simple mijloace” poate fi găsită în cartea sa *Întemeierea metafizicii moravurilor*.

Poate că, într-adevăr, o proporție semnificativă din viața noastră se bazează pe astfel de metode, însă nu și cele mai elevate părți ale ei. Și aceasta, deoarece, în anumite situații, suntem capabili să adoptăm unii față de ceilalți o perspectivă bazată într-o mult mai mare măsură pe respect și pe cooperare. Chiar dacă sunt convins că viața dumneavoastră a luat-o pe un drum greșit, s-ar putea să nu fiu totuși dispus să mă folosesc de orice metodă pentru a vă manipula și a vă aduce pe calea cea bună. Să ne imaginăm că aș dispune de o injecție magică prin a cărei administrare v-aș putea determina să alegeți direcția dorită de mine: spre deosebire de comerciant sau de predicator, nu v-aș administra-o. Dacă aș face-o, înseamnă că nu v-aș respecta punctul de vedere sau, mai rău, pe dumneavoastră ca persoană. Vreau să vă determin să împărtășiți felul în care eu mă raportează la situația dumneavoastră într-un mod *corect*, nu prin folosirea forței, a manipulării, a subterfugiului sau a amenințării. Deci care ar putea fi acest mod corect?

Drept aproximație, putem spune că va trebui să țin cont de punctul dumneavoastră de vedere și să îl respect. Ca atare, anumite metode – cum ar fi minciuna și manipularea – ies în mod automat din discuție. Altele, în schimb, sunt binevenite: pot să încerc, de pildă, să vă ofer o înțelegere mai bună a situației în care vă aflați. Dacă eu cunosc anumite aspecte ale acestei situații pe care dumneavoastră nu le știți, pot să adopt o atitudine cooperantă și să vă împărtășesc din cunoașterea mea, în încercarea de a vă schimba.

S-ar putea crede însă că aceasta e tot ce pot face, întrucât domeniul rațiunii, spre deosebire de cel al retoricii, se limitează strict la aspectele factuale ale unei situații. Iată cum ar putea arăta un argument menit să susțină această concluzie. Să presupunem că înțelegem, cu toții, detaliile factice ale unei situații date în același fel, adică așa cum sunt ele în realitate. Să mai presupunem că eu dispun de un anumit set de preocupări ce se concretizează într-un scop precis. Cum ați putea dumneavoastră să-mi schimbați acest scop, altfel decât folosindu-vă de metode de persuasiune sau de manipulare? Oricât de mult ați încerca să profesati ideea unei atitudini cooperante, se pare că suntem de fapt în dezacord, întrucât felul în care mă raportează eu la respectiva situație este definit de preocupările mele, iar dumneavoastră doriți ca eu să abandonez aceste preocupări. Nu aveți cum să mă determinați să mă schimb încercând să *adoptați* sau să *respectați* aceste preocupări, întrucât, prin ipoteză, ele se concretizează într-o direcție ce nu vă este pe plac.

Din fericire însă există două mari hibe în acest argument. Prima dintre ele ține de faptul că asumptiile lui par a nesocoti faptul că până și propriile noastre preocupări ne sunt uneori neclare. Cu alte cuvinte, nu trebuie să presupunem

că felul în care ne raportăm la anumite situații reflectă întotdeauna cu acuratețe adevăratele noastre interese. Uneori ni se întâmplă să „întoarcem o situație pe toate părțile”, scormonind după diverse aspecte pe care nu le-am luat în considerare până atunci, dar care ar putea să ne determine să acționăm într-un fel sau altul. De fiecare dată când facem asta, explorăm de fapt domeniul motivațiilor și preocupărilor noastre, pentru a afla dacă nu cumva sunt în joc „forțe necunoscute”, altfel spus, dacă nu cumva suntem interesați de anumite lucruri mai mult sau mai puțin decât ne-ar plăcea să credem. Așadar, de multe ori putem percepe în mod greșit nu doar lumea înconjurătoare, ci și propria noastră natură. De aceea, o conversație care încearcă să dezgroape anumite interese sau motivații, pe care se prea poate ca până atunci să le fi reprimat sau ignorat, ține de domeniul cooperării, nu al manipulării.

În al doilea rând, chiar și atunci când se poate spune că înțelegeți pe deplin amănuntele factuale ale situației în care vă aflați și că propriile dumneavoastră preocupări și interese vă sunt suficient de clare și de transparente, nu înseamnă neapărat că vă manipulez sau că mă folosesc de forța oarbă a persuasiunii, dacă pur și simplu vă expun propria mea viziune asupra respectivei situații, în așa fel încât să o puteți lua în considerare. Să ne gândim, de pildă, la o situație ce prezintă o anumită dimensiune morală. Să ne imaginăm că ați luat hotărârea de a acționa într-un fel care, după părerea mea, nu reflectă în mod adecvat datoritiile dumneavoastră de grațitudine sau de loialitate față de o terță persoană. Ca atare, vă comunic acest lucru. Este clar că joc cu cărțile pe față: nu încerc să mă folosesc nici de manipulare, nici de minciună. Cu toate acestea, s-ar putea să reușesc să vă schimb: presupunând că mă respectați îndeajuns de mult, veți dori ca eu să am o părere bună despre dumneavoastră, iar dacă știți că îmi voi schimba părerea în cazul în care vă mențineți hotărârea, acest lucru va cântări, probabil, destul de greu în considerațiile dumneavoastră.

Într-un anumit sens, cel de-al doilea mecanism este un fel de a vă prezenta un aspect suplimentar al situației în care vă aflați, și anume, acela că hotărârea pe care ați luat-o vă va atrage dezaprobarea mea. Desigur însă, acest aspect nu este menit a se limita doar la atât. Dacă lucrurile s-ar opri aici, ar însemna că dezaprobarea mea nu funcționează decât ca un simplu „obiect” sau un obstacol în calea hotărârii dumneavoastră, pe care îl puteți lua ca factor într-o analiză a costurilor și beneficiilor la care vă puteți aștepta. Altele erau însă intențiile inițiativei mele. Într-o discuție morală bazată pe cooperare, scopul este acela de a ne întâlni pe un teren comun, alcătuit din atitudini similare de aprobare și dezaprobare. Așadar, atunci când îmi etalez propria atitudine, o fac cu intenția ca dumneavoastră să vă raportați la ea ca la un factor ce trebuie luat în

considerare în termeni proprii, indiferent dacă veți alege, în cele din urmă, să îmi împărtășiți sau să îmi respingeți viziunea. În caz contrar, nu veți face decât să-mi „obiectivați” dezaprobarea, exact așa cum făcea și Bertie cu preocuparea lui Annie pentru carieră, în exemplul de mai sus.

Așadar, punctul central al discuției noastre poate fi exprimat printr-o întrebare: insistența mea asupra îndatoririlor ce țin de sfera gratitudinii și a loialității este oare demnă de respect sau provine dintr-o altă sursă, de pildă dintr-un simplu fetiș ce merită ignorat sau nesocotit? Pentru a putea răspunde la această întrebare, trebuie să analizăm *alte* lucruri și aspecte ce cântăresc greu în considerațiile noastre. De exemplu, am putea apela la reflecții referitoare la felul în care ar arăta lumea în cazul în care oamenii nu ar fi preocupați de valori precum gratitudinea și loialitatea. Am putea, de asemenea, să punem aceste preocupări ale noastre în relație cu altele, precum prietenia și cinstea.

La baza acestei metode stă o altă preocupare fundamentală de-a noastră: aceea ca atitudinile noastre practice să fie *coerente*. Pe lângă aceasta, probabil că ne mai interesează și alte virtuți, cum ar fi obiectivitatea sau imaginația.

COERENȚĂ, OBIECTIVITATE, IMAGINAȚIE

O mare parte din raționamentele noastre practice încearcă să identifice anumite trăsături generale importante pentru noi. Atunci când ne oferim unii altora temeuri sau justificări pentru felul în care ne comportăm, încercăm de fapt să le arătăm celorlalți de ce anumite acțiuni sau atitudini ne-au apărut într-o lumină favorabilă atunci când am decis să le adoptăm. Unii autori au dubii cu privire la faptul că aceste procese s-ar putea desfășura într-o manieră sistematică sau ordonată. În viziunea lor, viața noastră practică nu este bazată, de fapt, pe „reguli” sau „principii”, ci se aseamănă mai degrabă cu estetica. Atunci când avem în față o pictură și ne pronunțăm cu privire la valoarea ei, nu trebuie neapărat să dispunem de anumite principii generale, bine articulate, pe care să le putem cita în sprijinul verdictului nostru. Să ne amintim, în acest sens, și de unul dintre exemplele din Capitolul unu, referitor la capacitatea noastră de a recunoaște lucruri sau de a cataloga drept corecte anumite propoziții, fără a apela în acest scop la vreun set de reguli sau de principii generale, cel puțin nu în mod conștient.

Totuși, raționamentele noastre practice nu sunt de obicei de acest fel, deoarece avem nevoie să *știm cum stăm*. Avem de-a face aici cu aceleași cerințe pe care le întâlnim în domeniul juridic. Nu ne-ar folosi la nimic un sistem de legi

care ar refuza să articuleze anumite principii și prevederi generale, insistând în schimb să „trateze fiecare caz în parte în funcție de meritele sale”. Dacă nu am dispune de nicio informație pe baza căreia să putem prezice ce tip de particularități sunt considerate drept merite, atunci ne-ar fi imposibil să ne trăim viața în conformitate cu prevederile respectivului „sistem”. De fapt, nici măcar nu ar mai fi vorba despre niște legi. La fel stau lucrurile și în cazul eticii. Trebuie să putem ști cum stăm, adică să putem discerne acele aspecte ale unei situații care recomandă sau interzic anumite decizii sau atitudini. Cu alte cuvinte, în timp ce dorințele noastre pot fi oricât de nestatornice, preocupările pe care le avem unii față de ceilalți trebuie să fie stabile, dând naștere unui sistem justificabil.

După cum am văzut în Capitolul șase, virtutea cea mai de preț în logică este consistența. Trebuie să existe un fel în care opiniile noastre să poată fi adevărate. Echivalentul acestei virtuți în planul vieții practice nu este nici el foarte diferit: trebuie să existe un fel în care toate valorile noastre să poată fi realizate. Un sistem de reguli sau de legi este inconsistent atunci când cerințele sale sunt imposibil de respectat (să ne imaginăm, de pildă, că respectivul sistem ne interzice în modul cel mai strict consumul de alcool în zilele de duminică, dar în același timp ne obligă să participăm la slujba religioasă duminicală, ce presupune, printre altele, obligativitatea de a bea vin sfințit). Nu avem cum să nu remarcăm că viața ne scoate în cale nenumărate situații în care chiar și cele mai simple valori devin inconsistente în acest fel. Spune întotdeauna numai adevărul; niciodată nu răni pe cineva. Dar iată că, în această situație, adevărul ar răni. Respectă întotdeauna proprietatea privată; niciodată nu pune Statul în pericol. Și totuși, ar putea exista împrejurări în care să trebuiască să rechiziționăm proprietatea cuiva pentru a proteja siguranța Statului. Așadar, o mare parte din gândirea noastră practică este dedicată nevoii de a ajusta obligațiile și restricțiile pe care ni le impunem unii altora, astfel încât să putem face față unor astfel de situații conflictuale complexe, în încercarea de a ajunge, în final, la un sistem consistent și comprehensiv de reguli pe baza căruia să ne putem conduce viața. Acesta nu este în niciun caz un lucru ușor de realizat, iar rezultatele tind să fie de obicei nesigure și provizorii, mereu pradă unor probleme și situații noi.

Din fericire însă avem la dispoziție diverse instrumente ajutătoare. Unul dintre ele este acela al istoriei, pe care o putem concepe ca pe un proces de supraviețuire a celor mai adaptați. Soluțiile și ajustările pe care le-am moștenit ca parte a formei noastre de viață au cel puțin avantajul de a fi trecut deja testul timpului. Trebuie să ne ferim de acea gândire conservatoare caracteristică unor gânditori precum Edmund Burke (1729–1797), ce venerează mai presus de toate

modurile de trai moștenite de la generațiile anterioare.¹⁰¹ Însă ar fi o dovadă și mai mare de slăbiciune intelectuală din partea noastră să cădem în extrema cealaltă, susținând că testul timpului nu demonstrează nimic. Chiar presupunând, prin absurd, că istoria nu ne-ar învăța nimic altceva, ea ne oferă cel puțin un punct stabil din care ne putem gândi la schimbare. Un alt instrument pe care ne putem baza este acela al imaginației. De vreme ce avem la dispoziție resursele fanteziei și ale imaginației, precum și voința fermă de a ne supune propriile valori unei *analize atente*, nu trebuie să așteptăm până ajungem într-o situație de criză pentru a ne gândi la alternative. Trebuie să ne amintim însă mereu că aceste capacități dau rezultate mult mai bune atunci când adoptăm o viziune relativ obiectivă asupra propriei noastre situații – reușind să ne vedem prin ochii altora – decât atunci când suntem cuprinși de febra pasiunii sau a acțiunii. Înarmați cu această facultate a reflecției, putem căpăta o înțelegere mult mai bună a ideologiilor și a măștilor în spatele cărora ne ascundem.

RELATIVISMUL

Dar nu cumva este vorba, la urma urmei, „doar” despre propria noastră viziune? Nu cumva imperativele și valorile morale cu care ne place să defilăm se reduc, de fapt, la niște interese și preocupări contingente, locale, poate chiar variabile, pe care ni le pretindem unii altora în mod absolut întâmplător?

Ei bine, da: este vorba, în ultimă instanță, despre propria noastră viziune, dar nu doar despre propria noastră viziune. Acest „doar” insinuează, cumva, că și alte viziuni sau soluții ar putea fi la fel de bune, de „valide” sau de valoroase. În anumite situații, este foarte probabil că vom ajunge să gândim așa. Britanicii conduc pe partea stângă a drumului, americanii pe dreapta. Putem spune că fiecare dintre aceste popoare a rezolvat în mod la fel de corect problema esențială a coordonării traficului auto. În acest sens, condusul pe o parte sau pe alta a drumului este una dintre acele chestiuni ce țin doar de noi. Pe de altă parte, faptul că am ales să conducem exclusiv pe una din părți nu mai ține doar de noi: condusul aleatoriu sau eventual, pe mijlocul drumului nu ar mai fi o soluție la fel de bună – de fapt, dacă stăm să ne gândim, nu ar mai fi deloc o soluție – la această problemă de coordonare.

¹⁰¹ Conservatorismul lui Burke este bine conturat în lucrarea sa *Reflecții asupra revoluției din Franța*.

Atunci când realizăm că o anumită soluție este doar una dintr-o mulțime de altele la fel de bune pe care le-ar putea avea problema cu care ne confruntăm, putem spune într-adevăr că este vorba doar despre soluția noastră. În cazul acesta, nu vom mai fi dispuși să le facem morală celor care au adoptat soluții diferite. Spre exemplu, limbajele diferitelor popoare de pe mapamond conțin cuvinte distincte pentru aceleași lucruri, precum și gramatici sau topici diferite, însă, în pofida acestui fapt, ele pot servi la fel de bine scopului general al comunicării interumane. Tot așa, diversele tradiții, obiceiuri, ritualuri, datini și aranjamente sociale pe care le întâlnim în lume pot fi văzute ca tot atâtea soluții la problema exprimării, coordonării și comunicării publice. De aceea, nu avem niciun motiv să spunem că unele sunt superioare celorlalte, sau să le ierarhizăm. Așa cum spune și celebra maximă: când ești la Roma, poartă-te ca romanii.

Să ne imaginăm, pe de altă parte, situații în care o societate își rezolvă problemele în feluri ce contravin preocupărilor noastre. Poate fi vorba, de pildă, despre o comunitate care îngreșește accesul femeilor la educație, cum se întâmplă în rândul talibanilor din Afganistan. La fel de bine, poate fi vorba despre o societate ce moștenește un sistem de caste pe baza căruia li se refuză unor întregi categorii de oameni oportunități egale precum sănătatea, educația sau subzistența, pur și simplu în virtutea clasei în care aceștia s-au născut. Sau poate că avem de-a face cu o societate în cadrul căreia tradiția dictează că unii oameni pot fi deținuți cu trup și suflet de către alții. În definitiv, aceste sisteme sunt și ele niște răspunsuri la întrebarea „cum ar trebui să trăim?”. Însă aceasta nu înseamnă că trebuie să le privim ca pe niște soluții la fel de bune sau de tolerabile („numai că diferite de ale noastre”). Din contră, suntem îndreptățiți să considerăm că ele încalcă anumite granițe ce au pentru noi o deosebită însemnătate, granițe ce țin de o anumită doză de respect și de preocupare față de ceilalți și pe care ne simțim datori să le protejăm. Odată ajunși pe acest teritoriu, devine firesc să invocăm ideea de „drepturi”, a cărei semnificație o depășește pe aceea potrivit căreia ar fi doar „bine” sau „frumos” ca oamenii să manifeste respect și preocupare. Atunci când apelăm la limbajul drepturilor, ceea ce vrem să spunem este că, dacă oamenii nu manifestă astfel de atitudini, părțile vătămate se simt în mod îndreptățit indignate și pot cere lumii să rectifice situația.

Atunci când facem astfel de afirmații, dăm glas propriilor noastre simpatii, preocupări și valori. Însă gândirea noastră practică nici nu are cum să fie de o altă natură. Nu avem niciun motiv să ne simțim vinovați că facem acest lucru, de ca și cum nu am avea dreptul la anumite opinii decât dacă am primi girul special al lui Dumnezeu sau o aprobare din Tărâmul Adevărilor Normative

(numite de Platon „Idei”). Preocupările noastre etice pot fi înțelese pe modelul corabiei lui Neurath (despre care am discutat în Capitolul unu). Trebuie să inspectăm fiecare parte a corabiei, bazându-ne în acest timp pe celelalte părți. Totuși, dacă suntem înzestrați cu suficientă coerență și imaginație, rezultatul acestei inspecții amănunțite poate fi o ambarcațiune capabilă să plutească perfect pe mare. Iar dacă cumva, navigând la bordul acestei ambarcațiuni, ne vom găsi la un moment dat în conflict cu alte corábii, deplasându-se în direcții diferite, nu avem de ce să ne lamentăm că nu ne aflăm într-o postură privilegiată, eventual într-un doc uscat, certificat prin autoritatea lui Dumnezeu sau a Rațiunii. În fond, trebuie să ne amintim că nici celelalte corábii nu se află într-o astfel de postură.

RĂMAS BUN

Am încercat să vă prezint, pe parcursul acestei cărți, câteva dintre marile teme ale gândirii, examinând nu doar moduri diferite de a reflecta asupra lor, ci și anumite poziții filosofice deja elaborate de către alți gânditori. Nu am avut câtuși de puțin intenția de a vă forța să adoptați cutare poziție sau cutare doctrină. De altfel, un cititor atent își va fi dat seama că, adesea, rezultatul argumentelor mele a luat mai degrabă forma unui anumit pesimism. Problemele referitoare la armonia dintre gândire și realitate, la relația dintre trecut și viitor, la conținuturile lumii materiale sau la locul minții umane în această lume reprezintă tot atâtea obstacole insurmontabile, cu care s-au înfruntat în repetate rânduri unele dintre cele mai luminate spirite ale lumii, de fiecare dată însă numai pentru a pierde lupta. Întotdeauna par să existe undeva – nu foarte departe, dar totuși dincolo de linia orizontului – niște cuvinte mai bune. Numai de-am fi în stare să le găsim.

Am putea fi tentați, în acest caz, să adoptăm o atitudine cinică cu privire la întregul demers, atitudine, de altfel, deloc străină chiar anumitor intelectuali „din interiorul” profesiei filosofice. Am putea, cu alte cuvinte, să suspectăm că pledoaria mea pentru o abordare bazată pe reflecția critică (lansată mai ales în Introducerea acestei cărți) este, în cele din urmă, goală de orice conținut. Nu cred însă că o astfel de atitudine ar fi justificată. Din contră, sunt de părere că încercarea de a înțelege mai bine aceste probleme este în sine una valoroasă. Dacă, în final, această încercare va da naștere unui soi de scepticism „moderat”.

de tipul celui profesat de Hume,¹⁰¹ ori poate sentimentului că speculațiile noastre intelectuale trebuie să fie mereu însoțite de o doză cuvenită de modestie și de decență, atunci tot efortul nostru nu va fi fost în zadar. În definitiv, lumea aceasta este plină de idei dintre cele mai felurite, iar capacitatea de a aprecia cum se cuvine atât puterea acestor idei, cât și dificultatea, fragilitatea și failibilitatea unora dintre ele, nu ne poate fi niciodată de prisos.

¹⁰¹ Hume discută în mod aprobator acest scepticism moderat în *Cercetare asupra intelectului omenesc*, XII, p. 221.

Bibliografie

- Anselm din Canterbury, Sf. *Monologion despre esența divinității*. Trad. în lb. rom. de Alexander Baumgarten, Cluj: Editura Apostrof, 1998.
- *Proslogion sau Discurs despre existența lui Dumnezeu*. Trad. în lb. rom. de Alexander Baumgarten, Cluj: Biblioteca Apostrof, 1996.
- Aristotel. *Etica nicomahică*. Trad. în lb. rom. de Stella Petecel, București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.
- Augustin, Sf. *Despre Geneză în sens literal*. Trad. în lb. rom. de Iulian Popescu, București: Ed. Minerva, 2008.
- Berkeley, George. „Trei dialoguri între Hylas și Philonous împotriva scepticilor și ateilor”, în *Scrieri metafizice*, trad. în lb. rom. de Leonard Gavriliu, București: Ed. IRI, 2002.
- Blackburn, Simon. *Ruling Passions*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Burke, Edmund. *Reflecții asupra revoluției din Franța*. Trad. în lb. rom. de Mihaela Czobor-Lupp, București: Ed. Nemira, 2000.
- Clifford, W. K. *Lectures and Essays*. London: Macmillan, 1886.
- Coleridge, Samuel Taylor. *Aids to Reflection*, ed. John Beer. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Descartes, René. *Meditații despre filosofia primă*. Trad. în lb. rom. de Constantin Noica, București: 1937.
- *Selected Philosophical Writings*, trans. John Cottingham, Robert Stoothof, & Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Faraday, Michael. “A Speculation Touching Electrical Conduction and the Nature of Matter”, în *Experimental Researches in Electricity*, vol. 2. London: Richard & John Edward Taylor, 1844.
- Frege, Gottlob. *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens* (1879). Publ. în engleză cu titlul “*Begriffsschrift, A Formula Language, Modeled upon that of Arithmetic, for Pure Thought*”, în J. van Heijenoort (ed.), *From Frege to Gödel: A Sourcebook in Mathematical Logic, 1879–1931*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967.
- Galileo Galilei. *Discoveries and Opinions of Galileo*, trans. Stillman Drake. New York: Doubleday, 1957.
- Grice, Paul. *Studies in the Way of Worlds*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.
- Hardin, C. L. *Color for Philosophers*. Indianapolis: Hackett, 1988.

- Hume, David. *Cercetare asupra intelectului omenesc*. Trad. în lb. rom. de Mircea Flonta, A.P. Iliescu și Constanța Niță, București: Ed. Științifică, 1987.
- *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Richard H. Popkin. Indiana-polis: Hackett, 1980.
- *Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press, 1888.
- Jackson, Frank. *From Metaphysics to Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Kant, Immanuel. *Critica rațiunii practice*. Trad. în lb. rom. de Nicolae Bagdasar, București: Editura IRI, 1995.
- *Critica rațiunii pure*. Trad. în lb. rom. de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, București: Editura IRI, 1994.
- *Întemeierea metafizicii moravurilor*. Trad. în lb. rom. de Filotheia Bogoiu, Valentin Muresan, Miki Ota și Radu Gabriel Pârnu, București: Humanitas, 2007.
- Kemp Smith, Norman. *The Philosophy of David Hume*. London: Macmillan, 1941.
- Kuhn, Thomas. *Structura revoluțiilor științifice*. Trad. în lb. rom. de Radu J. Bogdan, București: Humanitas, 1999.
- Langton, Rae. *Kantian Humility*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Noi eseuri asupra intelectului omenesc*. Trad. în lb. rom. de Marius Tianu, București: Ed. All, 2003.
- Locke, John. *Eseu asupra intelectului omenesc*. Trad. în lb. rom. de Armand Roșu și Teodor Voiculescu, București: Ed. Științifică, 1961.
- Lucrețiu. *Poemul naturii (De Rerum Natura)*. Trad. în lb. rom. de Dumitru Murărașu, București: Ed. Minerva, 1981.
- Mill, John Stuart. *Despre libertate*. Trad. în lb. rom. de Adrian-Paul Iliescu, București: Ed. Humanitas, 1994.
- Moore, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.
- Neurath, Otto. *Anti-Spengler*. München: G. D. W. Callwey, 1921.
- Pascal, Blaise. *Cugetări*. Trad. în lb. rom. de George Iancu Ghidu, București: Editura Științifică, 1992.
- Price, Huw. *Time's Arrow and Archimedes' Point*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Putnam, Hilary. *Rațiune, adevăr și istorie*. Trad. în lb. rom. de Ionel Narița, București: Ed. Tehnică, 2005.
- Reid, Thomas. *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ed. A. D. Woozley. London: Macmillan, 1941.

- Russell, Bertrand. *An Outline of Philosophy*. London: George Allen & Unwin, 1927. Publicată și în Statele Unite sub titlul *Philosophy* (New York: W. W. Norton, 1927).
- *Problemele filosofiei*. Trad. în lb. rom. de Mihai Ganea. București: Ed. All, 1995.
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson, 1949.
- Schopenhauer, Arthur. *On the Freedom of the Will*. Oxford: Blackwell, 1985.
- Shah, Idries. *Tales of the Dervishes*. London: Jonathan Cape, 1967.
- Spinoza, Benedict. *Etica*. Trad. în lb. rom. de Alexandru Posescu. București: Ed. Humanitas, 2006.
- Stern, J. P. *Lichtenberg: A Doctrine of Scattered Occasions*. Bloomington: Indiana University Press, 1959.
- Strawson, Peter. "Freedom and Resentment", in Gary Watson (ed.), *Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Wittgenstein, Ludwig. *Caietul albastru*. Trad. în lb. rom. de Mircea Dumitru, Mircea Flonta și Adrian-Paul Iliescu, București: Humanitas, 1993.
- *Cercetări filozofice*. trad. în lb. rom. de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, în colaborare cu Adrian-Paul Iliescu, București: Humanitas, 2003.
- *Culture and Value*, trans. Peter Winch. Oxford: Blackwell, 1978

Index

A

Allen, W. 131

Analiză 62

Anselm, Sf. 137, 139-141, 143, 177, 263

Argumentul

cosmologic 137, 143, 146, 147,

154, 159, 221, 222

întrebării deschise 249

ontologic 137, 139, 141-143, 154,

177, 230

bazat pe ideea de marcă 35, 37,

139

proiectului inteligent 147-151,

154, 198, 199

A posteriori 67, 148, 149, 159

A priori 14, 54, 55,

Aquino, Sf. Toma d' 143

Arnauld, A. 39

Augustin, Sf. 248, 249, 262

B

Bayes, teorema lui 164, 165, 195-198

Bayle, P. 216

Behaviorism 64, 65

Berkeley, G. 8, 214-217, 220, 223,

224-231, 233, 263

Burke, E. 258, 258, 263

C

Calități primare/ secundare 207,

212-214, 217, 218, 226, 231-233, 236

Cămașa de forță 220-222

Cehov, A. 186

„Cogito, ergo sum” 22, 29, 124

Coerentism 44

Compatibilism 89

Contradicție 120, 121, 140, 141, 144,

160, 176, 177, 185, 186, 187, 192,

229

Copernic 13, 20, 225, 227

D

Darwin, C. 148

Descartes, R. 19-52, 56-61, 83, 109,

111, 116, 127, 133, 139, 206-209,

211, 213, 214, 220, 224, 227, 228, 263

Descripții, teorie 182

Determinism 78, 79, 81-88, 90, 100

E

Egoism psihologic 239

Empirism 42

Epicur 83, 152, 154

Epifenomenalism 56, 208

Experiment mental 27-29, 53

Experimentul creierului din cuvă

28, 29

F

Fantoma din mașină 48, 51, 52

Faraday, M. 218-220, 223, 263

Fideism 168, 170

Forță 20, 42, 51, 60, 85, 87, 151, 157,

158, 209, 214, 217-219, 222, 225, 226

Frege 178, 263

Funcționalism 65

G

- Galilei, G. 20, 206, 207, 209, 212, 263
 Gaunilo 141
 Geniul Rău 22, 27-31, 33-38, 40, 42-44,
 46, 214, 223
 Goya 15, 17

H

- Hamlet 17
 Hume, D. 8, 40-45, 111, 112, 122-125,
 133, 144, 145, 147, 158-171, 188-192,
 197, 201-203, 217-225, 236, 246,
 262, 264

I

- Idealism transcendențial 226
 Ignorarea ratei de bază 194, 199
 Implicaturi 183, 184
 Incompatibilism 91, 96
 Inducție 189, 192, 193, 199, 200,
 205, 221
 Inginerie conceptuală 7, 10, 16, 17,
 47, 94, 95, 108

J

- James, W. 124

K

- Kant, I. 89, 95, 116, 117, 123, 124, 126,
 128, 129, 133, 134, 146, 148, 220-228,
 232, 236, 254, 264
 Kuhn, T. 204, 264

L

- Legile naturii 78, 146, 165, 202,
 220-223, 227

- Leibniz, G. W. 57-63, 66-68, 71, 180,
 264
 Liber arbitru, apărare 156, 157
 Lichtenberg, G. F. 122, 265
 Limbaj privat 69-73
 Locke, J. 42, 57-62, 67, 68-71, 113,
 114, 116-121, 129, 132, 213-217, 223,
 224, 226, 227, 264
 Lucrețiu 76, 77, 83

M

- Malebranche, N. 58
 Mill, J.S. 169, 264
 Miracole 158, 160, 161, 162, 164, 165,
 198
 Montaigne, M. 20
 Moore, G.E. 63, 231, 23, 236, 249, 264

N

- Neurath, O. 44 261, 264
 Newton, I. 57, 200, 201, 203
 Nietzsche, F. 32, 137

O

- Ocazionalism 58, 60
 Operatori booleani 175

P

- Pascal, B. 165
 pariul lui 165-168
 Platon 10, 11, 40, 233-235, 249, 265
 Postmodernism 235
 Principiul rațiunii suficiente 63
 Probabilitate 193-199

Q

- Qualia 66, 73, 76
Quine, W. V. O. 63

R

- Raționalism 35, 42, 68, 202
Rău, problemă 152-158
Reductio ad absurdum 140, 177
Reid, T. 111-113, 118-121 133, 264
Relativism 209, 210
Russell, B. 45-47, 63, 144, 182, 211,
264
Ryle, G. 51-53, 265

S

- Scepticism 5, 17, 23, 40, 41, 43, 45, 47,
49, 55, 66, 214, 222, 261, 262
Schopenhauer, A. 80, 81, 100, 150,
265
Socrate 10, 40
Sofști 235
Spinoza, B. 92, 265
Strawson, P. 98, 99, 265

T

- Tabele de adevăr 174-176
Tautologie 177
Teodicee 156, 158

U

- Uniformitatea naturii 146, 147, 192,
205
Universalii 233, 235
Urmarea de reguli 233

V

- Validitate 173, 177, 187
Variabile 78, 179-182
Viața ideală 244
Voltaire 168

W

- Wittgenstein, L. 54, 55, 70, 81, 107,
123, 124, 154-156, 222, 233, 265.